This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Morris Library.

B
187
E9
M18

69860

Das

# Princip des Bösen

nach den

# Begriffen der Griechen.

Von

F. A. Märcker.

Berlin.

Bei Ferdinand Dümmler.

1842.

Τῆς δὲ γενέσεως τὸ ποίου τινὸς ἀφῆκε (ὁ βασιλεὺς) ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὁπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὢν τὴν ψυχήν, ταύτῃ σχεδὸν ἑκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολύ. **Plato Legg. X. p. 904.**

Sr. Hochwohlgeboren

dem Königl. Geheimen Regierungs-Rath, Professor, stimmfähigem Ritter des Ordens pour le mérite ꝛc.

# August Böckh,

dem hochverehrten Lehrer und dem bewährten Freunde,

ganz ergebenst zugeeignet

vom Verfasser.

Wem anders als Ihnen könnte ich dieses Erstlingswerk zuzueignen wünschen, mag ich nun die Reihe der Werke im Geist an mir vorübergehen lassen, durch welche Ihr forschender Geist uns die Geheimnisse des Alterthums erschlossen hat, oder mag ich des unermüdeten Eifers gedenken, mit welchem Sie stets als ein Vertreter der freien Wissenschaft sich darstellten, wo es galt ihr göttliches Recht zu wahren, oder mag ich endlich die mir persönlich zugewandte Gunst mit innigem Gefühl erkennen, deren Beweise sich in langem Verkehr mir so oft erneuerten. Denn wie Vieles verdank' ich Ihnen, fast möcht' ich es mit dem römischen Lyriker nennen:

Quod spiro, Tuum est!

und wohl mir wenn ich auch das andere dazu ſetzen dürfte: et quod placeo, si placeo. Stets lehrten Sie ja fortſchreiten auf der severa demonstrandi via, ohne in Nebendinge abzulenken, ohne Mythen und Gebilden der Phantaſie zu vielen Raum zu geſtatten, in einer Zeit, welche alles aus dem Schönheitsgefühl oder wohl gar aus trüben Eingebungen beweiſen will. Sollte ich mich dafür nicht Ihnen zu allererſt dankbar erweiſen, wenn es anders Pietät genannt werden kann, einen gefeierten Namen an die Spitze eines Werkes zu ſtellen, deſſen Erfolg noch durchaus ungewiß iſt. Laſſen Sie uns den günſtigeren Fall ſetzen, was man dem

Autor ſchon nachſehen dürfte, et si placeo, Tuum est: das wollt' ich nicht gern verſchweigen. Fällt es anders, ſo gilt vielleicht die Geſinnung etwas, die man ja Gottlob mehr zu ſchätzen anfängt, und mit der ich vor Ihnen die reinſte Geſtalt, welche das Alterthum uns überliefert hat, meine Sache möchte vertreten laſſen.

# ANTIΓONH

Μῖσος ἐγὼ δειλοῖσι, φίλη δ' ἀρα πᾶσι θεοῖσιν
Ἠδ' ἀγαθοῖς, ἀνέβην ἐς φάος Ἀντιγόνη
Ἐξ Ἐρέβους, τῷ πάγκλαυτον προϊαψε Τυράννου
Βουλὴ καὶ θυμὸς σχέτλιος οὐδ' ὅσιος.

Νεκρὸν ἀτιμήσας γὰρ ἔθηκεν ἆτ' οὐ θέμις αὐτῷ·
Ἐκ Διὸς αὖτ' ἐφάνη πᾶσι νόμος φιλίας.
Ὅστις ἀνὴρ δὲ φίλοις ψυχὴν πᾶσαν παραδοῦναι
Εἵλετο, σώζει νιν Αἶσα Διὸς μεγάλου.
Ὅρκος γάρ οἱ ἔπεστι, Δίκη δέ τε κῦδος ὀπάζει
Δεινὴ, μηδ' αἰεὶ φέρτερα δειλὰ καλῶν.
Ἀύσπνους φιλέουσα φίλους! ἀλλ' ἔμμορον ἦεν
Θνήσκειν· σοὶ δ' Ἄτης χωρὶς ἔην φιλέειν.

# Vorrede.

Indem der Verfaſſer vorliegendes Buch, eine Frucht längeren Nachdenkens, dem Publicum übergibt, glaubt er etwas nicht ganz Erfolgloſes zu thun, da die Betrachtung dieſer Seite der griechiſchen Theologie, um mich dieſes Ausdrucks zu bedienen, bisher ein wenig vernachläſſigt erſchien, wenigſtens als ſolche nicht gehörig hervorgehoben zu werden pflegt, indem die Gelehrten und die Philoſophen meiſt beſchäftigt ſind nur ihre Begriffsconſtructionen in die griechiſche Mythologie hineinzutragen und dieſelbe jenen anzubequemen, oder ihre Forſchungen mehr nach einem andern Ziele richteten. Dagegen wünſchte der Verfaſſer hier nur an die beſtimmten Thatſachen zu erinnern, die authentiſchen Worte in ihren Hauptmomenten zuſammenzuſtellen, ohne ſich weder auf die Symbolik näher einzulaſſen, da man ja von manchem behaupten hört, daß eine Gottheit nie ein Symbol einer realen Exiſtenz ſein könne, ſondern dieſe im Gegentheil ein Symbol der Gottheit ſei, noch die großen Entwickelungsſtufen der griechiſchen Theogonie tiefer zu erwägen, weil auch hier den Behauptungen und perſönlichen Anſichten,

ja der individuellen Vorliebe mehr Spielraum gelaſſen zu werden pflegt, als man jenen Potenzen einräumen ſollte: vielleicht, daß ſpätere Muße es geſtattet, das ganze ſo unendlich reiche Gebiet auf eine neue Weiſe, und nur ſtreng ſich an das Erwieſene haltend, darzuſtellen; wobei man beſonders ſowohl der rein phyſikaliſchen Erklärungsart entgegen zu treten hätte, als auf der andern Seite der geiſtigen Dumpfheit und Extaſe, welche noch immer in den Myſterien größere Weisheit und tiefere Erkenntniß ſucht, als in den Gedanken eines Plato und Ariſtoteles, ohne zu erwägen, was auch Hegel anführt: „Daher kam es auch, daß die Myſterien dem Selbſtbewußtſeyn der Griechen nicht die wahrhafte Verſöhnung geben konnten. Sokrates iſt vom Orakel für den weiſeſten Griechen erklärt worden, von ihm aus ſchreibt ſich die eigentliche Umkehrung des Selbſtbewußtſeyns der Griechen: dieſer Angel des Selbſtbewußtſeyns war aber nicht in die Myſterien eingeweiht, ſie ſtanden tief unter dem, was er zum Bewußtſeyn der denkenden Welt gebracht hat.“ *) An derſelben Stelle bezeichnet Hegel den Gegenſatz der Myſterien und der wirklich gegenwärtigen Götter, die wir auf dem Gebiete der philoſophiſchen Forſchung wohl als die freien Gedanken, als die reinen Schöpfungsgeiſter anſehen können, ſo daß er ſagt: „Da nun die Myſterien der Rückgang des griechiſchen

*) Phil. der Religion, II, S. 154.

Geiſtes in ſeine erſten Anfänge ſind, ſo iſt die Form ihres Inhalts weſentlich ſymboliſch, d. h. die Bedeutung iſt eine andere als die äußere Darſtellung. Die griechiſchen Götter ſind nicht ſymboliſch, ſie ſind, was ſie darſtellen.“ Doch wäre freilich auch hier zu bedenken, daß ſie Menſchen darſtellen und Götter ſind: ein Widerſpruch, der ſich erſt im Fortgange der Zeiten aufheben konnte, und ſich am Schluß der alt-griechiſchen Welt eigentlich ſchon aufgehoben hatte; die Götterbilder verſchwanden vor dem λόγος und der νόησις, Myſterien, die jedem zugänglich und offenbar daliegen, und zu denen doch ſo ſelten nur Einzelne, Geweihte den Zutritt erhalten.

Will man uns denn aber in der That überreden, daß Gott in ſeinen Entwickelungsmomenten einmal der Kinderfreſſende Kronos oder der Gluthgeiſt Typhon geweſen ſei, oder ſind ſie eben nur Entwickelungsſtufen des menſchlichen Bewußtſeins, in ſeinem Streben den wahren Gott zu erreichen? Die drei göttlichen Potenzen im indiſchen und ägyptiſchen Mythus konnten doch nie wahre Geſtalten der Gottheit ſein; wie man ja auch von der Demeter zugeſteht, ſie ſei in ihren Myſterien nur Darſtellung des menſchlichen Bewußtſeins geweſen auf ſeiner damaligen Stufe. Auch dieſe iſt wahrlich bedeutend genug als Erdmutter, als Orcina in ihrer Verbindung mit dem Ὄρκος und dem Ἔρκος (S. O. Müllers Orchomenos S. 155.), als daß man ſie in wer weiß welche Abentheuerlichkeiten zu verdrehen

braucht. *) Von der Dauer der Mysterien aber gar einen Grund ihrer esoterischen Weisheit hernehmen zu wollen, weil sie sonst unmöglich könnten zweitausend Jahre bestanden haben, ist eine zu äußerliche Ansicht, als daß sie ein Gewicht in die Wageschale legen könnte; denn wie Vieles besteht seit länger denn zweitausend Jahren und wird vielleicht nie können verlassen werden, ohne daß man ihm innern Werth zugestehen mag. Dies alles läuft zu sehr auf das hinaus, was Plato von den der Leber und dem vernunftlosen Theile des Menschen entstammenden Gesichten der Wahrsagekunst sagt, als daß wir nicht an diese Stelle des Timäus, den ja viele für den Gipfelpunct seiner Philosophie erklären, hier erinnern sollten, wobei wohl zu

---

*) Würde man danach auch den Kampf eines modernen Prometheus, des unsterblichen Erfinders der Druckpresse, welcher dadurch allen wahrhaft philanthropischen Unternehmungen der modernen Welt einen dauernden und so zu sagen göttlichen Grund gab gegen die widerstrebenden Götter oder Mächte der Erde, eine Entwickelungsstufe der Gottheit nennen, eine höhere Potenz derselben, ein weiteres Erwachen aus „ihrem Blind?" Hat man seine Erfindung nicht auch verketzert als ein Werk des Bösen, sollte sich nicht Gott selber dagegen erklären, und wird nicht gegen so manchen Vertheidiger der freien Presse noch heute das Wort des Hephästos ausgerufen:

Τοιαῦτ' ἀπηύρω τοῦ φιλανθρώπου τρόπου!

Wäre nun Germania so φιλόμυθος wie Hellas, ihre schönere Schwester, wir besäßen gewiß die herrlichste Darstellung jenes menschenfreundlichen Actes, wenn auch nicht im unmittelbaren Kampfe gegen die Gottheit, die wir nun einmal als durchaus φιλάνθρωπος kennen, doch gegen ihre sich so nennenden Vertreter, die da vermeinen die wahren Diener des Lichts zu sein. Und das alles will man der Gottheit als Potenz unterlegen. —

beachten, daß auch das φιλόνεικον nicht in die Akropolis des menſchlichen Geiſtes verlegt wird. Εἰδότες δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὔτε ξυνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πῃ καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὖ τῶν αἰσθήσεων, οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων, ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ' ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγήσοιτο, τούτῳ δὴ θεὸς ἐπιβουλεύσας αὐτῷ τὴν τοῦ ἥπατος ἰδέαν ξυνέστησε κ. τ. λ. Dem der Leber inwohnenden Theile der Seele iſt daher die μαντεία verliehen ἐπειδὴ λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε. Tim. 71.

Wenn ich nun auf einem ſo ſchwierigen Felde mit meiner Arbeit öffentlich hervorzutreten wage, ſo weiß ich freilich, wie ſo gar vieles meiner Aufmerkſamkeit wird im Einzelnen entgangen ſein; jedoch glaubte ich das Hauptreſultat, auf welches es doch zuletzt allein ankommt, vorlegen zu können, und hoffe von der freundlichen Unterſtützung und den Nachweiſungen gelehrterer Männer, als ich es zu ſein mich rühmen darf, Winke und Ergänzungen,*) welche

*) Vermiſſen könnte jemand die Betrachtung des ἀνόσιον, welches indeß im Begriffe mit dem ἄδικον zuſammenfällt. Plat. Gorg. 505. B. ἄδικος καὶ ἀνόσιος: 479. C.: ἀδίκῳ καὶ ἀνοσίῳ ψυχῇ. Legg. II, 663. D. τοῦ δικαίου . . . καὶ ὁσίου βίου. Auch die ἐπιθυμία war nicht als ἀρχὴ oder Princip zu nennen, da ſie eben ſowohl ἔμφυτος ἐκ. ἡδονῶν (Phaedr. 237, D.) als περὶ ἀρετὴν (Crat. 404. A.) und περὶ τοὺς λόγους (Pol. I, 328. D.) ſein kann. Vgl. darüber auch Hegel, Phil. der Rel. II, p. 6., 2te Aufl, der mit der Begierde die Religion anfangen läßt.

dem Ganzen möchten zu Nutzen kommen, da sie wenigstens einen strebenden Sinn bei Behandlung dieser ernsten Frage nicht ganz verkennen werden. Sollte ich mich indessen auch in den Hauptsachen geirrt haben, so weiche ich gern dem, welcher sie besser und richtiger darstellt. Meine einzige Eitelkeit ist, daß die Wahrheit, auf welchem Wege es sei, schön an das Licht trete: schon dies durch eine tüchtige Entgegnung veranlaßt zu haben, wäre nicht ganz unrühmlich; doch werde ich mir immer Logau's treffendes Wort vorbehalten dürfen:

Leser, wie gefall' ich Dir?
Leser, wie gefällst Du mir?

Berlin, im Juni 1842.

M.

# Inhaltsverzeichniss.


Seite

Vorrede . . . . . IX — XIV
Einleitung . . . . . 1 — 4

**Erster Abschnitt.**

Allgemeine Übersicht.

Erstes Kapitel. Das Chaos. Der Dämon . . . . . 5 — 11
Zweites Kapitel. Das Schicksal . . . . . 11 — 19
Drittes Kapitel. Die Gottheit und ihre Wirksamkeit . . 19 — 24
Viertes Kapitel. Das Böse und die Verlockung . . . . 25 — 37
Fünftes Kapitel. Die Titanomachie. Die Gigantomachie . 38 — 48
Sechstes Kapitel. Zeus und der Begriff des hellenischen Götterthums . . . . . 48 — 57
Siebentes Kapitel. Personificationen d. Bösen. Böse Wesen 58 — 162
Vorbemerkungen. Die Wüsten . . . . . 58 — 67
Ate . . . . . 67 — 73
Βλάβη θεοῦ. . . . . 73 — 77
Ἀκάμη. Die Schlange. Der Fuchs . . . . . 78 — 83
Das Feuer. Hephästos. Prometheus. Typhon . . . . 83 — 92
Eris . . . . . 93 — 95
Die Μοῖρα. Das Böse und das Übel. Nemesis . . . 95 — 99
Die Erinnys . . . . . 99 — 101
Ares. Tyche. . . . . 102 — 104
Der Οἶστρος . . . . . 104 — 109
Die Μανία und die Ἀμαθία. Die Ἄνοια. . . . . 109 — 111
Die Gegensätze . . . . . 112 — 115
Der Ὅρκος . . . . . 115 — 120
Die Ἀρά . . . . . 120 — 121
Der Ὅρος und die θεοὶ διαιρετικοί. Die ἐναντίωσις . 121 — 126
Die Μῆτις. Kronos . . . . . 126 — 136
Pandora . . . . . 136 — 138
Der Hades. Charon . . . . . 138 — 144
Die göttliche Dreiheit. Hekate. Pan . . . . . 144 — 150
Μῶμος . . . . . 150 — 157
Τὸ Αἰσχρόν . . . . . 151 — 156
Der Dämon. Der διάβολος. Der Mensch u. die Hybris 156 — 162

Seite.
Achtes Kapitel. Der Mensch u. d. freie Wille. Der Abfall. 162 – 187
Neuntes Kapitel. Die Strafe und die Versöhnung. — Der Tartarus und das Elysium . . . . . 188 — 213
Zehntes Kapitel. Die Heroen. Die Vermittelung. Hermes. 214 – 223

## Zweiter Abschnitt.

### Ausbildung des Begriffs des Bösen im Volksbewußtsein und durch die Dichter.

Erstes Kapitel. Die Urzeiten. Orpheus . . . . . 224 — 237
Zweites Kapitel. Hesiodus . . . . . 238 — 242
Drittes Kapitel. Homer . . . . . 243 — 252
Viertes Kapitel. Die Lyriker. Pindar . . . . . 252 — 258
Fünftes Kapitel. Der Volksglauben. Herodot . . . . 259 — 262
Sechstes Kapitel. Aeschylus . . . . . 262 — 265
Siebentes Kapitel. Sophokles . . . . . 265 — 268
Achtes Kapitel. Euripides . . . . . 268 — 275
Neuntes Kapitel. Der peloponnesische Krieg. Thucydides. 275 — 277
Zehntes Kapitel. Auflösung des Hellenthums. Die Komiker. 277 — 280

## Dritter Abschnitt.

### Der Begriff des Bösen nach den Darstellungen der Philosophen.

Erstes Kapitel. Einleitung . . . . . 281 — 284
Zweites Kapitel. Die Pythagoreer . . . . . 285 — 294
Drittes Kapitel. Die Jonier . . . . . 295 — 299
Viertes Kapitel. Die Eleaten . . . . . 300 — 304
Fünftes Kapitel. Der Dualismus. — Empedokles. Anaxagoras . . . . . 305 — 309
Sechstes Kapitel. Die Sophisten . . . . . 309 — 312
Siebentes Kapitel. Sokrates . . . . . 313 — 319
Achtes Kapitel. Plato . . . . . 319 — 330
Neuntes Kapitel. Aristoteles . . . . . 330 — 349
Zehntes Kapitel. Die Atomiker. — Die Stoa. — Epikur. — Der Skepticismus . . . . . 349 — 365

# Einleitung.

Es ist eine sehr schwere Aufgabe, die Vorstellungen, Gedanken und Philosopheme eines Volkes so geordnet darzulegen, daß man jeder bedeutenden Epoche ihr Eigenthum bewahrt und die Ausbildung eines ursprünglich gegebenen Keimes durch alle Zeiten seiner Entwickelung und unter den verschiedenartigsten inneren und äußeren Einflüssen nachweist bis zur Vollendung eines Instituts oder eines Begriffes, so weit es eben einer Nation verliehen war sie zu führen. Denn wenn es schon bei rein äußerlichen Zeitbestimmungen oft unmöglich erscheint, nur die Umrisse, die äußersten Enden und Grenzen zu bezeichnen, wie viel mehr in dem flüssigsten aller Elemente, im Gedanken, in der Begriffsbestimmung: sahen wir doch sogar Zeitgenossen sich um Priorität derselben streiten, ohne daß an eine Ausgleichung zu denken war; ja das Eigenthum ganzer Werke sehen wir Verschiedene sich zueignen, oder dasselbe von Freunden und Verehrern ihnen nach mannigfachen Gründen zugetheilt. Wie viel mehr auf so entfernten Gebieten, wie für uns das Hellenenthum sie besonders in seinen Anfängen darstellt. Welches sind die wahren und reinen Überlieferungen, welches die späteren Zuthaten und Umbildungen? Orpheus und Pythagoras, ja Hesiodus selbst sind hiefür mahnende Beispiele. Was bleibt da dem Geschichtschreiber der Gedanken eines Volks zu thun übrig? Wenden wir uns einen Augenblick ab von Griechenland auf ein allgemeiner überzeugendes Bild. Roms Gedanke war die Weltherrschaft, aber wer vermag die Geschichte dieses Gedankens authentisch zu schreiben? Sollen wir ihn mit

Virgil und Livius schon dem Aeneas und Romulus offenbaren lassen, und Zeiten und Epochen wild unter einander mengen, oder sollen wir den Wachsthum Roms mit der allmäligen Erweiterung jenes Gedankens bis ins augusteische Zeitalter zusammenfallen lassen? Gewiß das Letztere; doch mag Einzelnen immer eine etwas frühere Offenbarung geworden sein, die im Keim den Baum zu erkennen eine eingeborne Prophetenkraft besaßen.

In ähnlicher Weise werden wir es uns nicht verhehlen dürfen, daß für den Gegenstand unserer Darstellung die mannigfachsten Schwierigkeiten obwalten. Um nur gleich mit dem Chaos zu beginnen: was war davon Urvorstellung, was spätere Dichtung und Annahme? In solchem Zweifel haben selbst scharfsichtige Geister sich durch vorgefaßte Meinungen von einem vollkommneren Urzustande täuschen und irre führen lassen, und haben sehr späte Begriffe in die ersten Zeiten zu verlegen keinen Anstand genommen. Wer mag ihren reinen Eifer tadeln? Indessen scheint doch aus dem übereinstimmenden Gange aller menschlichen Entwickelung wenigstens so viel hervorzuleuchten, daß an ein saturnisches Zeitalter ursprünglicher Vollkommenheit der Gedanken unter keinem Volke zu denken ist, und daß, wenn eine übergläubige Annahme Adam alle paradisische Reinheit und Vollendung leiht, die des reinen Gedankens, des Begriffs gewiß erst nachparadisisch ist, indem Denken ja eben den Verlust des Paradises nach sich zieht, und Unterscheiden des Guten und Bösen; nur Brucker war es erlaubt von einer Philosophie Adams zu reden.

So sehen wir uns denn auf einem Gebiete, dessen erster Entfaltung kein vollständiges Bewußtsein über seine ganze Ausdehnung voranging, noch vorangehen konnte; unbestimmte Vorstellungen sind hier, wenn irgendwo anders, die ersten Keime späterer Philosopheme, die freilich eben in jene ihre späteren Gedanken hineintrugen und so die oben bezeichnete Verwirrung anrichteten. Denn wenn wir auch das Ansich dem späteren Fürsich als seinen

Urſprung zugeſtehen müſſen, war doch ſeine Entwickelung keineswegs immer rein und naturgemäß zu nennen, obgleich wir nicht ſo gänzliches Abweichen von urſprünglichen nationalen Vorſtellungen werden zu beobachten haben, wie es bei den Juden vor und nach dem Exil grade mit den Vorſtellungen des Teufels oder des Böſen ſtattgefunden hat, indem das hereingenommene perſiſche Princip des Dualismus ihnen etwas der Natur nach ganz Verſchiedenes gab. In vielen Fällen werden wir aber bei der größten Sorgfalt uns doch darauf beſchränkt ſehen, einen Gedanken nur als helleniſch bezeichnen zu müſſen, ohne ihn einer beſtimmten Zeit oder gar einem Einzelnen zutheilen zu können: ja nicht einmal das Syſtem läßt ſich für viele angeben, in welches ſie hineingetragen werden müßten und welches ſie nothwendig erzeugt, da wir ſehr viele grade nach dieſer, das Religiöſe und die Myſterien und den ganzen Cultus berührenden Seite, nur ſehr unvollſtändig kennen; und was iſt hier urſprünglich, was in jeder Epoche ergänzend und ſchmückend hinzugedichtet? Was waren die Erinnyen im Volksglauben, was ſind ſie durch die Dichter geworden? Gingen Poeſie und religiöſe Vorſtellung hier, wie in vielen andern Darſtellungen, nicht auseinander? Denn eine Läuterung jener Gedanken durch die Poeſie wird wohl jedermann von vornherein zugeſtehen, da die Phantaſien des Volkes meiſt etwas ſehr Vages und Unbegriffenes an ſich tragen, der Dichter aber und der Künſtler, am allermeiſten jedoch der begreifende Philoſoph, den vagen Volksglauben erſt bilden und geſtalten muß. *) Homer und Heſiodus haben den Griechen ihre Götter geſchaffen! Indeſſen für ſolche Unterſuchungen fehlen uns faſt alle Materialien und wir werden uns meiſt auf Andeutungen beſchränken müſſen, indem wir in der Hauptſache die Begriffe der bildenden und gebildeten Geiſter unter den Griechen über das Princip des Böſen geben: das Volk

*) τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. Plat. Tim. 28. C.

ist mit allen seinen Sagen und Mährchen und den dunkeln Gebilden seines Aberglaubens in die Vergessenheit gesunken; nur der Geist hat sich gerettet aus dem Schiffbruch der Zeiten, und dem nachzuspüren ist hier unsere Absicht.

Aber auch für den gebildeten Geist ist es schwer, die Verlassenschaft seiner Ahnen frei anzutreten; jeder thut es als ein — Gebildeter, als Sohn seiner Zeit. Man denke einen Augenblick, man hätte Platon verloren, und müßte ihn aus dem Bilde des Aristoteles herzustellen versuchen, als einziger Quelle, was würden wir erhalten? Platons lebendige Fülle des Geistes, der unwiderstehlich fortzieht in die Reiche des Überirdischen, der uns zu fesseln weiß durch eine Darstellung, wie sie als unerreichtes Muster uns herüberglänzt? Und das war Aristoteles! So schwer ist's selbst dem Größesten, selbst dem umfassendsten Genius, einen andern ganz zu begreifen und ohne Eigenliebe und Vorurtheil darzustellen.

Was wir in diesen einleitenden Worten anzudeuten versucht, trifft indessen mehr die äußeren, die kritischen Schwierigkeiten bei Behandlung unseres Gegenstandes; diesen selbst betreffend, haben treffliche Männer sehr verdienstliche Arbeiten geliefert, welche allein es möglich gemacht haben, ihn hier immer im Ganzen übersichtlich zu behandeln, um das reine Resultat, die Summe dessen zu ziehen, was die Griechen bei Ausbildung des Begriffs des Bösen geleistet haben. Sollte auch die moderne Erkenntniß längst über ihre Begriffsbestimmungen hinausgegangen sein, namentlich in Betreff des dem Menschen immanent zukommenden freien Willens, der αἵρεσις, so glauben wir doch, daß auch die bloße Zusammenstellung des Geleisteten zu klarem Überblick für die Wissenschaft nicht ganz ohne Nutzen sein werde; vielleicht wird selbst auf manche frühere Bestimmung, als auf eine reinere, zurückgegangen werden können.

# Erſter Abſchnitt.

## Allgemeine Ueberſicht.

### Erſtes Kapitel.

Das Chaos. Der Dämon.

Das Böſe beginnt mit der διαίρεσις, der Trennung, Spaltung, mit einer Dualität, einem Dualismus, der ſich in den urſprünglichen Vorſtellungen aller Völker geltend gemacht hat, und dieſer iſt das πρῶτον καθ' ἡμᾶς; alle Auffaſſungen in dieſer Art ſind nothwendig früher als die eines wahren πρῶτον, das immer erſt durch ſpätere Reflexion über dieſe Trennung ſich einſtellen kann. Deshalb iſt die Vorſtellung von einem Chaos ſchon ein Philoſophem und keine urſprüngliche, in den Urſchriften einer Nation hervortretende Vorſtellung; denn der Menſch ſieht durchaus erſt einen Zwieſpalt, und kommt nur durch die Betrachtung der Zweiheit zur Einheit, der Zwei zur Eins. So kennt Homer noch kein Chaos im Sinne des Heſiodus (Ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετο), oder gar im Sinne des Ovid als rudis indigestaque moles; ihm erſcheinen alle Geſtaltungen und Mächte der Welt nach dem πρῶτον καθ' ἡμᾶς, wie ſie des Sängers erſter, freier Blick auffaßt, ganz in ihrer Unmittelbarkeit, und eben dadurch in ſo lebendig-draſtiſcher Wirkung, daß er für alle Zeiten als der Dichter wird gefeiert werden. Heſiodus dagegen iſt ſchon der in ſich gegangene Geiſt, der nach dem Grunde der Dinge fragt, nicht mehr im freudigen Genuſſe ihres unmittelbaren Daſeins ſchwelgt, und der deshalb gleich mit dem Sänger den Prie-

ſter vereint, eine Litanei dichtet im Sinne des religiöſen Cultus. Daß er dennoch bedeutend daſteht, macht ſein Hellenenthum, das niemals geſtattet, ſelbſt den Götterdienſt langweilig zu machen, das ihn ſtets mit der Poeſie und allen Künſten in lebendigſter Verknüpfung erhielt, ſo daß eins ſtets das andere regenerirte; iſt es irgendwo anders, ſo verſinkt die Poeſie in Plattheit, Fadheit, die Malerei in elendes Genre, und die Religion in eine Dürftigkeit, Dürrheit, die der friſchen Fülle eines im Anſchauen der Gottheit verſunkenen Geiſtes, einer in ihrem Reichthum ſtrahlenden Welt, wenig zuſagen kann.

Wir müſſen alſo die Idee des Chaos als eine Urvorſtellung des griechiſchen Volkes oder ſeiner frühſten Sänger abweiſen, und in ſpätere Zeit verſetzen; jedoch wird es für die weitere Entwickelung nicht undienlich ſein, der erſten Begriffe darüber gleich hier im Anfang zu gedenken, um eine ἀρχή zu gewinnen, ein einiges Princip, zu dem wir aus der Trennung, aus den μέσα, in die τελευτή zurückkehren können; denn das Gute ſoll ja Eins ſein, und von dem Guten müſſen wir einmal ausgehen, aus dem Ungeſchiedenen in die διαίρεσις treten.

Es kann wohl nicht mißdeutet werden, wenn ich den ganzen Begriff des Chaos als einer moles einen unhelleniſchen nenne, einen dem helleniſchen Geiſte, der durchaus formend und perſonificirend war, und es blieb, bis er ſich in eine neue Weltgeſtaltung verlor, fremdartigen; denn der griechiſche Geiſt iſt in ſeinen weſentlichſten Erſcheinungen ſtets ein Künſtlergeiſt, und das Schöne, was nie ungeſtaltet erſcheinen kann, ſeine abſolute Grundlage. Alles, was aus der Form des Schönen heraustritt, iſt als ungriechiſch zu bezeichnen, und ein roher Klumpen mit allen durcheinander gemengten Elementen in ihm, für den Hellenen unerträglich; er tritt ſogleich in die concrete Welt. Ja ſelbſt die Eleaten und die Pythagoräer ſuchten die Principien der Philoſophie in der Erſcheinung, Plato mußte ſeine Ideen formen zu den ſchönſten, erhabenſten

Kunstgebilden, und bei Aristoteles kann man noch fragen, ob er die Seele als ein χωριστόν angesehen habe: so wesentlich ist die Form dem griechischen Volke.

Auch der Ausdruck: „Zuerst wurde das Chaos," ist eine philosophische Abstraction, denn mythologisch ist bei den Griechen alle γένεσις ein Erzeugtwerden durch eine Person, bis sich das Werden selbstständig als Begriff feststellte, aber dies erst fast mit dem Untergange von Griechenland. Im Homer kommt γένεσις noch als κατήρ vor, parens, (Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν. Il. Ξ. 201, 302; und 246. Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται). In wie fern wir indeß, was für die Persönlichkeit des Zeugenden durchaus nöthig scheint, das Moment des freien Willens festhalten dürfen, wird sich aus der späteren Untersuchung ergeben. Wir können freilich schon nach den allgemeineren Bestimmungen des griechischen Wesens annehmen, daß von absoluter Willensfreiheit darin nie die Rede sein konnte, da stets der Geist stofflich gebunden erscheint; jedoch müssen wir uns eben so sehr vor dem andern Extreme wahren, daß alles eine blinde Genesis war, ein materiell nothwendig fortwirkendes Erzeugtwerden, dem ja immer die bewegende Ursache, die schon Thales unterschied, beiwohnen mußte als sein Wesen. Auf der andern Seite aber könnte man selbst so weit gehen zu behaupten, daß der Begriff des Werdens dem griechischen Philosophen nie ganz abstract erschienen sei, denn wenn man ihn auf Heraklit zurückführt, so ist er hier noch geformt als Feuer, oder als Zeit, dem abstractesten Bilde des Werdens, oder der γενεσις; diese bleibt stets ein Erzeugtwerden, und behält dadurch eben schon ein nothwendig bedingtes Element in sich. Die Sache der Mythologie ist es und der philosophischen Betrachtung derselben, die geistigen Mächte der griechischen Götterwelt in ihr richtiges Verhältniß zu den materiellen Kräften zu setzen. Hier können wir nur so viel bemerken, daß alle wahrhaft hellenischen Bestimmun-

gen auf lebendiger Anschauung beruhen, die Wirklichkeit ergreifen und die in ihr wirkenden Wesenheiten als Götter erfassen, die Einen mehr nach der Seite des λόγος, des Begriffs und Grundes, die Anderen mehr nach einer ἀρχή forschend, einem lebendig wirksamen Princip und stoffartigen Anfang; aber selbst diese scheiden Wesen und bewegenden Grund von dem Bewegten. Natürlich entstanden alle diese Gedanken erst allmälig und wir werden manche Keime erst nach den gereiften Früchten anerkennen lernen; aber mit Recht glauben wir bei der durchaus organischen Entwickelung des griechischen Lebens von einer gereiften Frucht auf die Bedeutung des Keimes zurückschließen zu dürfen: was Platon ausführte, lag schon dem Homer und Hesiodus zum Grunde.

Sagten wir nun so eben, es könne die Vorstellung einer moles nicht hellenisch genannt werden, so sollte damit nur angedeutet sein, daß allerdings in den Vorstellungen einzelner Griechen sich solch ein Begriff finden konnte, nur war er gegen den eigentlichen Sinn des Volkes gerichtet. Das Chaos aber mußte, ein unscheinbarer Anfang, mehr und mehr begrifflich ausgebildet, endlich auflösend für das ganze Hellenenthum werden. Wir werden es bei den Philosophen als τόπος und χώρα aufgefaßt wiederfinden; indeß wenn jener Begriff dem griechischen, anschauenden und alles gestaltenden Geiste eigentlich fremdartig erscheint, so konnte er dennoch auf griechischem Boden hervortreten; denn jede Existenz als die Keime ihres Zwiespalts in sich tragend, zerstört sich aus sich selbst, wie die auflösende Kraft ihrer einen Seite über die andere die Oberhand gewinnt. In dieser Weise werden wir Hellas blühen sehen, so lange das begriffliche Element in den Grenzen der Poesie beschlossen blieb, es mußte aber zu Grunde gehen mit der eintretenden Zerstörung seines Mythos, seines Olymps, durch die Macht des Begriffs. Mit den von Homer und Hesiodus geschaffenen, dann nach Prometheus Verkündigung zunächst gegen den Zeus, einer neuen Bildung unterliegenden Göttergestalten, versank Grie-

chenland unwiderruflich, und wir sehen am Ausgange seiner Geschichte nur die beiden Wächter seiner Begriffe und Gedanken stehen, Platon und Aristoteles, wie wir am Eingange derselben den Werken des Hesiodos und Homeros begegnen, so daß man jene wohl als die von Herkules errichteten Grenzsäulen der Nationalentwicklung Griechenlands bezeichnen kann, über die hinaus der weite Ocean der ganzen modernen Weltbildung sich ausbreitete. Innerhalb dieser Grenzen wird sich auch unsere Untersuchung abschließen müssen.

Wie es sich darum handelt für den Raum den Punct, für die Zahl die Eins, so handelt es sich für die existirende lebendige Welt darum, den lebendigen Punct zu finden, aus dem sich alles daseiende Leben dann in natürlicher Folge entwickeln muß nach göttlicher Nothwendigkeit; wer indeß hat diesen schon selbst mit den minutiösesten mikroskopischen Untersuchungen entdeckt? Alles was wir darüber wissen, ist Annahme, Vermuthung, ein vorausgesetztes πρῶτον, das sich nur zu häufig als ein πρῶτον ψεῦδος erwiesen hat. Wir wollen indeß hier nicht in neue Untersuchungen darüber eingehen, sondern die Annahmen und Hypothesen der Griechen angeben, über die freilich auch die meisten Neueren nicht hinausgekommen sind.

Das Böse ist der unaufgelöste festgehaltene Widerspruch gegen die Gottheit, τὸ Διὸς ἐχθρόν, oder als Personification ὁ Διὸς ἐχθρός, wie sich Prometheus nennt, die der Gottheit und ihrem Gesetz, ihrer eigenen Nothwendigkeit widerstrebende Materie, die sich indeß nach harten Kämpfen dennoch in die Nothwendigkeit des Weltgesetzes fügen, sich der Herrschaft des Zeus unterwerfen muß. So haben wir zuerst das Chaos zu begreifen, als den Ursprung eines, der durch ein Gesetz gebändigten Materie vorausgehenden und sie erzeugenden, Leeren, in dem durchaus nichts Festes entwickelt war, das aber aus sich alles Feste erzeugen sollte, ja selbst göttliche Mächte.

Halten wir zunächst diesen Begriff fest, und sehen wir dann,

wie er sich bei den Dichtern der Griechen gestaltet, und bei ihren Philosophen weiter, bis zu sehr reiner Anschauung in der platonischen χώρα, entwickelt hat. Unserem Zwecke gemäß werden wir aber nur zu beachten haben, in wie fern die Koryphäen der griechischen Litteratur eine Spaltung als ursprünglich gesetzt, und wie sie dieselbe, nachdem das Gesetz der Welt als Nothwendigkeit erkannt war, nur noch als πάθημα und Spaltung des Willens, also des Menschengeistes, dem Freiheit zukam und freie Wahl, stehen gelassen haben, so daß das Böse aus der widerstrebenden Materie in den ungebändigten, übermüthigen Menschengeist eingeführt wurde, da ja die Naturmacht nur blind ihrem eigenen Triebe oder ihrer unbegriffenen Nothwendigkeit folgen kann.

So wie wir nun der gestalteten Welt eine ungestaltete vorausgesetzt sehen, die sich freilich nur in dem Unbestimmten entdecken läßt, eben so werden wir neben den gestalteten Göttern eine göttliche Macht finden, die sich nicht recht formiren will; unbekannte göttliche Ursachen, deren Wirkungen man einem δαίμων zuschreibt oder einem θεός, ohne nähere Bezeichnung, ganz verschieden von der Nothwendigkeit des Schicksals, den Mören und Erinnyen, und die wir die chaotische Gottesmacht nennen möchten, in welche sich dann später der ganze griechische Gottesbegriff wieder auflöst, indem von allen seinen Tempeln und Heiligthümern nur der Altar des unbekannten Gottes stehen bleibt, welchen die christliche Offenbarung in Besitz nahm.

Chaos und δαίμων oder θεός, materielle Urgestalt und unbegriffene Gottesmacht, waren also die beiden Angelpuncte der Entwickelung des hellenischen Geisteslebens, in deren Widerstreit wir das Princip des Bösen zu erkennen hätten. Wenn wir aber dem Chaos, als materiellem Weltgrund, den δαίμων als unbestimmtesten Ausdruck der göttlichen Macht, entsprechend setzen, so haben wir zugleich ihre erste Ineinsbildung zu bestimmen, welche durch die Macht des Schicksals, die ἀνάγκη, die Μοῖρα, freilich

anfangs nur blind bewirkt wird; indeß ist es ein Festes, Bindendes für beide, eine geistige Macht, also ein Gott, dem beide sich unterwerfen müssen; es ist das erste Hervortreten des Gesetzes.

---

## Zweites Kapitel.

### Das Schicksal.

Zwei feindlich, in ewiger Trennung sich Widerstrebende zur Einheit zu führen, sie als nur durch und mit einander bestehend zu begreifen, ist die unendliche Arbeit des Geistes, und die Vorstellung dieser Einheit erscheint bei den Griechen sehr früh im Begriff des Schicksals, einer dunklen, unnahbaren Macht, der sich Alles fügen muß, Götter und Menschen, die körperliche, wie die körperlose Welt; es ist das erste Eins, das die zwei Getrennten nothwendig umschließt, sie als ihre Gottesmacht beherrscht: so sehen wir sie überall wirken nach unwandelbarem Gesetz.

Ganz in diesem Sinne hebt auch Hegel den Begriff der Nothwendigkeit, als das ursprünglich Setzende, sehr bestimmt hervor, indem er sagt (Phil. d. Relig. II. p. 100): „das Chaos, bei Hesiodus, ist somit selbst ein Gesetztes. Was aber das Setzende sei, ist nicht gesagt. Es heißt nur: es ward, denn die Grundlage ist nicht das Selbst, sondern das Selbstlose, die Nothwendigkeit, von der nur gesagt werden kann, sie ist.“ Denn die Nothwendigkeit ist eben eine Macht auch über das Chaos, die es gestaltet, und p. 103 sagt derselbe: „Zu diesen alten Göttern gehören aber nicht nur Naturmächte, sondern auch Dike, die Eumeniden, Erinnyen, auch der Eid, der Styx werden zu den alten Göttern gerechnet.“ Nirgends aber werden Nothwendigkeit, die als solche überhaupt erst ein späterer und niemals personificirter Begriff ist, und Schicksal als aus dem Chaos entsprungen angegeben; es sind von Anfang an unbegriffene Geistesmächte, und

nur als ſolche konnten ſie das Princip der Ordnung, der Weltgeſtaltung und Entwickelung in ſich tragen.

Durch die ganze griechiſche Welt hin zieht ſich, als eigentliches Wahrzeichen ihres denkenden Geiſtes, das nie raſtende Streben, ein conſtitutives Princip für die Außenwelt, für die Exiſtenzen zu finden; wir erkennen es ſpäter beſtimmt in philoſophiſcher Geſtalt in der pythagoriſchen Zahlenlehre, in den platoniſchen Ideen, wenn man auch ſagen möchte, es ſei hier das Conſtitutiren nie zu einer Weltſchöpfung ſondern nur zu einer μίμησις τῶν ὄντως ὄντων durchgedrungen, deren wahre Bedeutung wir ſpäter ſehen werden. Den Anfang nun eines ſolchen Princips erblicken wir in der zuerſt nur geahneten ἀνάγκη, der εἱμαρμένη, als Weltgeſetz, die von den Griechen niemals als ein materielles Princip aufgefaßt worden iſt, ſondern grade ſo wie ſie Hume ſpäter wiedererkannte, als dem Geiſte inwohnend und nicht der Außenwelt angehörig, darin nicht aufzuzeigen; indeß iſt den Griechen der rein ſubjective Standpunct der modernen Philoſophie durchaus fremd, wenn man nicht etwa den „Menſchen, als Maaß der Dinge," ſo erklären will. Gewiß ſind es aber Ausſprüche, wie der: „Wenn die Wahrheit auf Erfahrung beruht, ſo kommt die Beſtimmung von Allgemeinheit, von An- und Fürſich gelten u. ſ. f. wo anders her, iſt nicht gerechtfertigt durch die Erfahrung." Es hat nämlich Hume dieſe Art von Allgemeinheit, ſo wie die Nothwendigkeit, mehr nur für ſubjectiv erklärt, nicht für objectiv exiſtirend. „Eine ſubjective Allgemeinheit der Art iſt die Gewohnheit ꝛc." oder wie es von Kant heißt: „der allgemeine Sinn der Kant'ſchen Philoſophie iſt der, daß ſich ſolche Beſtimmungen, wie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nicht in der Wahrnehmung finden, wie Hume gezeigt hat; ſie haben alſo eine andere Quelle, als das Wahrnehmen, und dieſe Quelle iſt das Subject, das Ich in ſeinem Selbſtbewußtſein." (Hegel, Geſch. d. Phil. Th. III.) Denn die genannten Philoſophen forſchten nach dem Quell der

Erkenntniß, die Alten aber suchten das weltgestaltende Princip, und von diesem Standpuncte aus haben wir die ersten Andeutungen und Vorstellungen von einer die Materie zwingenden und durch ihr unwandelbares Gesetz beherrschenden Schicksalsmacht zu fassen. Und eben so ist die Vorstellung von einem δαίμων, der immer etwas wirkt, mit der genannten, nur mehr für den Geist, in dieselbe Reihe zu stellen, während das Schicksal mehr die äußeren Erfolge regelt, die Grenzbestimmung jeder Existenz und ihrer Wirksamkeit abgibt, also sich rein als Gesetz, als Ὅρος setzt: „Bis hieher und nicht weiter!"

Denn betrachten wir den δαίμων, wie erkennen wir ihn, in welcher Wirksamkeit? Zunächst als eine unbestimmtere Bezeichnung einer schon sonst bestimmten göttlichen Macht, also den Begriff der Gottheit oder des Göttlichen schon allgemeiner zusammenfassend in ein εἶδος. Il. Γ. 420. ἦρχε δὲ δαίμων (Ἀφροδίτη). A. 222 von der Athene:

. . . ἡ δ' Οὐλυμπόνδε βεβήκει
δώματ' ἐς αἰγιόχοιο Διὸς μετὰ δαίμονας ἄλλους.

Ohne solche bestimmte Bezeichnung erscheint er dann schon in Il. T. 188.

ταῦτα δ' ἐγὼν ἐθέλω ὀμόσαι, κέλεται δέ με θυμός,
οὐδ' ἐπιορκήσω πρὸς δαίμονος.

Schon in die Schicksalsidee übergehend lesen wir O. 468.

. . . πάγχυ μάχης ἐπὶ μήδεα κείρει
δαίμων ἠμετέρης, ὅτε μοι βιὸν ἔκβαλε χειρός.

und P. 98. ὀππότ' ἀνὴρ ἐθέλῃ πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι. Denn in demselben Sinne steht X. 13.

αὐτὰρ Πηλείωνα προσηύδα Φοῖβος Ἀπόλλων· . . .
οὐ μέν με κτενέεις, ἐπεὶ οὔτοι μόρσιμός εἰμι.

wenngleich dies schon eine viel bestimmter gefaßte Bezeichnung ist als jene einfache πρὸς δαίμονα.

Diese Andeutungen schon werden genügen um den Gedanken

an das Schickſal als eine materiell ſich ſelbſt blind beſtimmende Naturmacht zu entfernen, und wie die Materie niemals ihr conſtitutives Princip in ihr ſelbſt haben konnte, ſondern es durch den Geiſt empfing, ſo haben die Griechen früh begriffen, daß jene Nothwendigkeit des Schickſals eine geiſtige Macht ſei, die auch über die Götter Gewalt habe. Führt man doch vom Thales ſelbſt das herrliche Wort an (Arist. de An. I. 5.): καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) μέμιχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. oder bei Diog. Laert. I. 27. καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον (ὑπεστήσατο) καὶ δαιμόνων πλήρη. Deshalb ſagt auch Brandis ſehr richtig (Geſch. d. Griech.-Röm. Phil. I. p. 118): „die Frage nach dem bewegenden und bildenden Princip lag augenſcheinlich ſchon den kosmogoniſchen Theorien der alten Theologen zu Grunde, und ſehr natürlich, daß man es eben ſo wenig für identiſch mit dem Urſtoffe, wie von ihm ſchlechthin geſondert halten mochte; überzeugten ja ſchon die Lebenserſcheinungen, daß die belebende Seele nicht in dem Körper ſchlechthin aufgehe, aber eben ſo wenig ſich ohne ihn wirkſam erweiſe.“ Nur iſt eben dies Weitere hervorzuheben, daß ſolche Beſtrebungen und Sätze in Griechenland nicht erſt mit dem Thales beginnen, und daß die τέχνη τῶν λόγων ſchon frühere Anknüpfungspuncte habe, wenn auch Brandis mit Recht ſagt (p. 41): „die Dialektik als Lehre vom Wiſſen und Erkennen aus den Formen deſſelben, ward ſchon von den Alten auf die Eleaten zurückgeführt, und mit Recht, in ſo fern bei ihnen zuerſt Bearbeitung der Begriffe als ſolche verſucht war; ſo daß die Phyſik ſich in Dialektik auflöſte.“ Denn die alte Phyſik iſt durchaus nicht als begrifflos darzuſtellen, und ſind eben Chaos und δαίμων als ihre früheſten Begriffe zu nennen, deren völlige Abſtraction und ἕνωσις nur die Eleaten vollendeten, welche ſich auch nicht allein im reinen Gedanken bewegten, denn Atticus beim Euſeb. Praep. Ev. XI. p. 509 ſagt nur: Ζήνων δὲ καὶ πᾶν τὸ Ἐλεατικὸν

τοῦτο δικαιοπαλεῖον καὶ αὐτὸ γνώριμον ἐπὶ τῇ τέχνῃ τῶν λόγων μάλιστα σπούδασον. Und iſt nicht Anaximanders „unendlich Beſtimmungsloſes“ ſchon ein reiner Begriff? indem ſein πᾶν ἀμεταβλητον (bei Diog. L. II. 1) wohl ſchwerlich mit Cicero als infinitas naturae zu faſſen ſein möchte, da natura als ſolche immer ein finitum iſt, und jenes ἀμεταβλητον nur als das der Natur Vorausgeſetzte angenommen werden kann, indem, wie wir eben ſahen, τὸ πᾶν als das Allgemeine eben nur im Begriff exiſtirt. (Cic. Quaest. trad. IV. 37. Anaximander infinitatem naturae dixit esse, e qua omnia gignerentur.) Daß aber Anaximander das ἄπειρον ἀδιόριστον nur im Gegenſatze des Begrenzten auffaßte, zeugt um ſo mehr für ſeinen echt philoſophiſchen Geiſt. Wir brauchen als Vervollſtändigung unſerer Anſicht, daß man die einzelnen griechiſchen Philoſophenſchulen nicht fachmäßig auseinander halten müſſe, wohl nur noch anzuführen, wie viel die Eleaten ſich mit Ableitung der Dinge aus einem Urſtoffe beſchäftigt, (die bewohnte Oberfläche betrachtete Xenophanes als allmälig aus dem Meere, der Quelle des Gewäſſers, hervorgetreten — πήγη δ' ἐστὶ θάλασσα ὕδατος), ſo wie, daß Anaxagoras, der als νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον, zu den ioniſchen Phyſiologen gerechnet wird. So ſehr verwirren althergebrachte Ordnungen die einfachſten hiſtoriſchen Entwickelungen! Als einfachſten Grundgedanken aller griechiſchen Philoſophie ſtellen wir aber nochmals die Worte des Ariſtoteles auf (Met. A. 3): οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτὸ — — ἀλλ' ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον.

Vergleichen wir nun mit dem Geſagten Ausſprüche neuerer Philoſophen, auf welchem Standpunct finden wir ſie, die vom Geiſt des Chriſtenthums genährten, gegen die Heiden und Götzendiener? Wir finden die Denker der modernen Welt noch in demſelben Zwieſpalt der freien Beſtimmung durch den Willen der

Gottheit, welche einerseits als Quell alles Gesetzes betrachtet wird, und der unabhängigen, der nothwendigen Bestimmung durch die Sache selbst oder eine von der Gottheit unabhängige Macht. Hören wir Leibnitz, so folgt er durchaus dem letzteren Princip (Théodicée, II. 181): Les vertus ne sont vertus que parcequ'elles servent à la perfection, ou empêchent l'imperfection de ceux qui sont vertueux, ou même de ceux qui ont à faire à ceux. Et elles ont *cela par leur nature* et par la nature des créatures raisonnables, *avant que Dieu décerne de les créer.* Cartesius dagegen spricht aus (Epist. CX.): Dico fuisse ipsi aeque liberum, facere, ne verum foret, omnes lineas ductas a centro circuli ad peripheriam esse aequales, atque creare mundum. Also noch derselbe Streit eines liberum arbitrium und einer der Gottheit aufgezwungenen Nothwendigkeit, wie sie im Alterthum dem Willen des Zeus entgegensteht. Cartesius sagt ferner (Respons. ad sextas objectiones): Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo quam in nobis, repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno *indifferentem* ad omnia, quae facta sunt aut unquam fient, quia nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omittendum fingi potest, *cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinavit ad efficiendam, ut id tale esset:* neque hic loquor de prioritate temporis, sed ne quidem prius fuit ordine vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet, ut *ista boni idea impulerit* Deum ad unum potius quam aliud eligendum. Nempe exempli causa, non ideo voluit mundum creare in tempore, quia vidit melius sic fore, quam si creasset ab aeterno, nec voluit tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse etc. Sed contra, quia voluit mundum creare in tempore, ideo sic melius

melius est, quam si creatus fuisset ab aeterno: et quia voluit tres angulos trianguli *necessario* aequales esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est et fieri aliter non potest, atque ita de reliquis. Alſo gleichwie Chriſtus ſich zum Herrn macht auch über den Sabbath, wird hier Gott zum Herrn der Nothwendigkeit gemacht; ſein arbitrium, ſeine freie Wahl beſtimmt ſie, aber dann ſind die drei Winkel eines Dreiecks necessario gleich zweien Rechten: eine etwas weit getriebene, wahrhaft göttliche arbitrii libertas, ein Deus dermaßen ad omnia indifferens, daß er erſt alle Beſtimmungen ſetzt, in ſich ſo unbeſtimmt iſt, wie das ἀδιόριστον des Anaximander; ſo daß er ſchaffend nicht einmal auf die εἴδη ſieht, die ihm inwohnenden nothwendigen Geſetze, eine Vorſtellung, wodurch Plato beide Seiten, die des Willens und der Nothwendigkeit zu vereinigen ſtrebte, ſondern unvordenklich, ohne irgend etwas, nicht einmal die Möglichkeit oder Kraft in ſich zu tragen, auch dieſe erſt ſelbſt beſtimmt. Falſch iſt freilich, was Bayle daraus folgert, daß nun Gott jeden Tag ſeine Beſtimmungen ändern könne — Cette doctrine ouvre la porte au Pyrrhonisme le plus outré; car elle donne lieu de prétendre, que cette proposition: trois et trois font six, n'est vraie *qu'où et pendant le tems qu'il plaît à Dieu.* (Réponse aux questions d'un provincial. ch. 89.) Denn Carteſius ſagt: quia voluit tres angulos trianguli *necessario* aequales esse . . .; er macht Gott nicht wieder zum Herrn, der ſeine eigene Nothwendigkeit willkürlich aufheben kann, ſondern nun macht ſein anfangs durch nichts beſtimmter Wille wohl allerdings Geſetz; jedoch kämpfte Bayle mit Recht gegen die ganze Annahme. Die ganze Schwierigkeit dieſer entgegenſtehenden Doctrinen erkannte Spinoza (Ethic. I. prop. 33. schol. 3): Fateor, ſagt er, hanc opinionem quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit, et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero ab-

errare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. Nam hi *aliquid extra Deum videntur ponere* (also ein εἱμαρμένον, ein Fatum), quod a Deo non dependit, ad quod Deus *tanquam ad exemplar*, in operando attendit, vel ad quod, *tanquam ad certum scopum*, collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnino rerum essentiae quam earum existentiae primam et unicam liberam causam esse. *) Wie wenig aber die Philosophie im Allgemeinen noch zu festen Sätzen über jenen schwierigsten Punct des göttlichen Wesens gediehen ist, geht wohl daraus hervor, daß noch ganz neuerlich Schelling, freilich in etwas anderer Beziehung, aussprechen konnte, es habe die reine Vernunftwissenschaft eben so wenig nöthig christlich zu sein, als die Mathematik. Stellt er sie dadurch nicht auch als ein ursprünglich Gegebenes, von Gott nicht Erschaffenes hin, und möchte nicht hier eine Stelle aus Strauß Dogmatik (I. p. 590 — 91.) ihre Anwendung finden in Bezug auf die unabänderliche Naturnothwendigkeit, unter welche man Gott durch die Leibnitzsche Ansicht stellt, wie überhaupt durch Annahme eines Fatum? „Zwar sucht nun Leibnitz die letztere Schwierigkeit durch die Hinweisung darauf zu entfernen, daß jene ewigen Wahrheiten, wenn auch vom Willen Gottes unabhängig, doch nur durch den göttlichen Verstand und in ihm seien, daß mithin die gefürchtete Nothwendigkeit nur die der eigenen Natur Gottes, die Regelung seines Willens durch die Gesetzmäßigkeit seines Verstandes sei. Dies ist auch vollkommen richtig; aber immer ist dann doch nicht der Wille Gottes das setzende prius seiner Bestimmungen, sondern diese, wie sie im göttlichen Verstande gesetzt sind, verhalten sich als das bestimmende prius des göttlichen Willens. Damit ist aber der Begriff der Allmacht in der That aufgehoben."

*) Die Stellen s. bei Strauß, Dogmatik, a. a. O.

Wir haben dies nur hervorgehoben, um den richtigen Standpunct bei den Lehren und Ansichten der Alten zu finden, und zugleich, ehe wir zur vorläufigen Bestimmung des Begriffs der Gottheit bei den Griechen übergehen, die Natur solcher Definitionen zu charakterisiren, wie sie sich z. B. bei Klausen finden (Theolog. Aesch. p. 11): Numen est, quidquid voluntate sua agit. welche von jenem Gegensatze durchaus nichts wissen, und so gleich ihre Oberflächlichkeit zur Schau tragen. Denn den Griechen ist es niemals in den Sinn gekommen, die Gottheit so zu definiren; ihre Philosophen und ihre Dichter selbst sind dabei stets speculativ zu Werke gegangen: einen widerstandslosen Gott, oder einen, der nicht erst durch Kampf geworden wäre, was er ist, haben die Griechen nie gedacht. Aber wie wenige der sogenannten Erklärer sind von dem Geiste ihrer Autoren beseelt.

---

## Drittes Kapitel.

### Die Gottheit und ihre Wirksamkeit.

Daß wir also nach hellenischem Begriff uns keinen Gott zu denken haben, der kann was er will, möchte schon durch das vorige Kapitel deutlich geworden sein; hier haben wir näher den Begriff der Gottheit selbst zu bestimmen, wie sie nun im Gegensatze jener festen Schicksalssatzungen erscheint, und was eigentlich von ihr abhänge und ausgehe, wobei wir uns aber nicht an die abgerissenen stets etwas übertriebenen einzelnen Ausrufungen der Dichter werden zu halten haben, sondern an den ganzen Gedanken; denn allerdings wird dem Zeus in manchen Stellen eine Omnipotenz zugeschrieben, die aber durch andere eben so beschränkt wird.

Die griechischen Götter erscheinen von Anfang an als Geister, δαίμονες, nicht, wie man wohl sagt, als Naturmächte, sondern als Mächte über die Natur, denen sie gehorcht, keinen Widerstand leistet, nicht undurchgänglich ist, fast wie im christlichen Wunderbegriff; Raum und Zeit existiren für sie nicht, denn sie altern nicht. Auch sind sie keine Personificationen der Naturmächte, und Poseidon ist der Gott des Meeres, weil er nicht das Meer ist, sondern etwas Verschiedenes, das ihm gebietet; Zeus, der Aether ebenso: welcher Naturexistenz Gott wäre wohl Eros, der alles beherrscht, Menschen und Götter, und schon im ältesten Mythos als ein Geist, oder geistiges Wesen, erscheint? denn er existirt nur als ein Allgemeines. Diesen hellenischen Gottesbegriff eines Allgemeinen gegen seine besonderen Existenzen hätten wir sogleich festzuhalten. Zeus, νεφεληγερέτα, erscheint in einer Wolke, im Sturm und Donner, aber er sammelt sie dann als ihre Macht, als ihr Gott, ihr Gemeinleben; er tritt damit gleich auf das Gebiet des Geistigen, des Gedankens, und, wenn wir wollen, des begrifflichen Allgemeinen; er ist durchaus eine gesonderte Existenz. Seine Darstellung in der Kunst, als Schöpfung derselben und Bild der Phantasie, hat indeß einen andern Charakter; grade wie der viel reinere christliche Begriff der Gottheit und des Geistes, der von Anfang als ein πνεῦμα ἅγιον begriffen war, nicht hinderte, sie beide bildlich dargestellt zu sehen bis auf die neuesten Zeiten herab. Indeß kommt es uns hier nur auf das ursprüngliche Getrenntsein an, dessen nähere Begrenzung wir zu verfolgen hätten.

Was ist das Wesen eines griechischen Gottes? Es ist die Allgemeinheit der ihm gegenüberstehenden Besonderheiten, über welche er die Macht ist, und der allgemeinmächtigste wird so der höchste sein. Da aber, bis sich alle Besonderheiten in Eine Allgemeinheit, alle δαίμονες in eine νόησις νοήσεως vereinigten, in einen θεός, der sich selbst denkt, ein großer Zeitraum vergehen mußte,

eigentlich die Epoche des ganzen Hellenenthums, so werden wir es lange mit abgesonderten, einander begrenzenden, feindlich und zwiespältig begegnenden Existenzen zu thun haben, und nach Kampf und Meinung selbst den höchsten Platz wechseln sehen, bis ihn der δημιουργὸς τοῦ παντὸς einnehmen konnte, der alles von seinem Willen abhängig machte, oder wenigstens nach seinem Gesetz regelte. Aus jenen feindlichen Begegnungen werden wir aber sogleich entspringen sehen, was wir suchen, τὸ κακόν, das Böse, und damit unserem eigentlichen Gegenstande zuerst nahe treten.

Das Böse liegt in dem Zwiespalt, der sich einer höheren Ordnung nicht unterwirft, widerspenstig dagegen auftritt, störend und zerstörend; und haben wir so eine vielfach gespaltene Götterwelt vorgefunden, wird es uns auch leicht sein, diese selbst, in ihren verschiedenen Existenzen, als die αἰτίαι κακῶν, als den Quell des Bösen zu erkennen; denn in dem Einen Gott kann es nicht existiren; es zeigt sich stets nur im Widerstreben des Mannigfaltigen untereinander und gegen die Einheit. Die griechische Götterwelt trägt so in sich Gutes und Böses gemischt, und ist im Anfang weit entfernt von der Idee des Einen Guten, die erst nach langem Ringen geläutert aus dem griechischen Leben hervorging und als Eins mit der Gottheit festgestellt wurde; bis dahin begegnen wir also, wenn man so sagen will, einem bösen Leben, welches die hellenischen Götter führen, so daß selbst ihre Segenbringer, gleich wieder als Quell des Leidens, der Unbill und sogar der schlechten Thaten angesehen wurden, zu Mord und Ehebruch und Blutrache anreizten.

Wie stellt sich aber das Schicksal ihnen in ihrer Besonderheit entgegen? Wie gesagt, als die allgemeine gesetzliche Macht, selbst als die Vorherbestimmung bis ins Einzelnste hinab, ob jemand ein Weib bekommen solle oder nicht, (Od. π. 392.):

. . . . ἡ δὲ κ' ἔπειτα
γήμαιθ', ὅς κε πλεῖστα φόροι καὶ μόρσιμος ἔλθοι.

Aus dem Gesagten wird also deutlich hervorgehen, wie Hegels Wort zu fassen sei, „die Grundbestimmung der griechischen Götterlehre ist die Subjectivität als die sich selbst bestimmende Macht.“ Denn es kann hier nie von einer willkürlichen Bestimmung die Rede sein, in so fern, wie Plato sagt, es nur ἓν εἶδος τῆς ἀρετῆς gibt, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας; wohl aber schreibt er der Tugend μέρη zu. Die Götter also, als dem Einen Begriff der Tugend angehörig, können nur in seine μέρη zerfallen, nie indeß in ein anderes εἶδος übergehen, sich folglich nur als Theile jenes reinen Ideen bestimmen, nie nach Willkür, da die Tugend sie alle beherrscht. Gehen wir nämlich weiter ein in den Begriff der κακία, so finden wir sie beschrieben als eine Krankheit, als Häßlichkeit und Schwäche oder Kraftlosigkeit, κακία νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια (Plat. Pol. IV. 444. B.), Dinge, welche dem Gottesbegriff durchaus widerstreiten. Denn die Himmlischen berührt weder Krankheit, noch erscheinen sie häßlich oder unkräftig; grade dadurch sind sie die Götter, daß ihnen ihre ἀρετὴ inwohnt, und daß sie niemals von ihr weichen konnten, da es sonst auch einen verbrecherischen Gott geben müßte: Verbrechen kann aber nur der Mensch begehen, der nicht die volle Gottesstärke der Tugend in sich trägt, „die Gesundheit und Schönheit und die schöne Haltung (εὐεξία) *) der Seele,“ als welche die Tugend dargestellt wird. Vermischen wir indeß nicht die Zeiträume.

Nach diesen vorläufigen Andeutungen dürfen wir also wohl feststellen, daß der Begriff der Gottheit bei den Hellenen zuerst nach seinen μέρη angeschaut, und im Verlaufe seiner Geschichte zum vollständigen Begriff des Einen Guten entwickelt wurde, und

*) Schleiermacher übersetzt „Wohlbefinden,“ was aber schon in der Gesundheit gegeben sein möchte, während εὐεξία hier der ἀσθένεια entgegen als Kraft zu fassen ist, wie εὐεξία ἐν τοῖς πολεμικοῖς beim Polyb., und τῆς ὑγιεινῆς ἕξεως ἡ τελειότης erklärt wird, die volle Kraft der Gesundheit. Plut. sagt: φωνῆς εὐεξίᾳ καὶ πνεύματος ῥώμῃ.

daß die einzelnen Gottesmächte oder Gottheiten als die volle und gesunde Kraft ihrer Sphären erscheinen, und als ihre vollendete Wirksamkeit oder Energie, so wie daß der früh vorangestellte Begriff einer bestimmenden Schicksalsmacht, als göttliche Nothwendigkeit, dem willkürlichen Zerfallen jener Idee sich entgegensetzte, und damit ein Versinken in die χαυσία, in das willkürlich sich bestimmende Schlechte und seine unzähligen εἴδη glücklich verhinderte; gerade wie das Zusammenfassen aller semina rerum in ein Chaos die Natur als eine Einheit und aus einer Quelle wirkend auffassen lehrte, woraus sich denn auch der Gedanke des Einen Zieles nothwendig ergeben mußte. Sehr klar spricht dies Hegel aus (Phil. d. Relig. II. p. 100): „das Chaos," sagt er, „ist die bewegende Einheit des Unterschiedenen; es selbst ist aber noch nicht Subject, Besonderheit; daher wird nicht von ihm gesagt: es zeugt, sondern wie es selbst aus sich wird, wird auch aus ihm wieder diese Nothwendigkeit": es ist dasselbe Begriff, den Aristoteles später als ἐντελέχεια faßte, das nothwendige Gelangen zu seinem Ziele nach den bestimmten Grundlagen der durch die ἐνέργεια ins Leben getretenen δύναμις.

Wenn wir nun vorher den ganzen Complexus aller göttlich wirkenden Mächte unter dem Namen des Dämonischen begriffen, mit ihren nothwendigen Bestimmungen in der Μοῖρα, und einzeln hervortretend, mit und ohne Namen, als δαίμονες, so sehen wir diese Mächte später bestimmt als μέρη des Einen εἶδος der Tugend, des Guten, einer Idee, welche sich in ihrer Allgemeinheit allerdings zunächst im Gegensatze der einzelnen Gottheiten entwickelt, und so alles in sich aufnimmt und in ihre nothwendige Einheit wieder zusammenfaßt; und das wird der Gang sein, dem wir in der Entwickelung durch die einzelnen Epochen und Schriftsteller zu folgen haben, daß wir die Eine Nothwendigkeit als das Gute und sich selbst Gliedernde und Bestimmende erkennen, indem wir auch ausgesprochen finden, daß der Mensch gut ist durch sein Anschlie-

ſen an die Tugend. So nennt Plato (Pol. VI. 478. E.) den tugendhaften Mann: ἄνδρα ... ἀρετῇ παρισωμένον καὶ ὁμοιωμένον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τελέως ἔργῳ τε καὶ λόγῳ, und die göttliche Macht iſt dies eben dadurch, daß ſie nur Vollbringerin des Guten ſein kann, und auch ihrer innerſten Natur nach nichts anders ſein will, κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν; denn das Gegentheil wäre κακία, und ihrer iſt nur der Menſch fähig, indem ihm die Wahl gelaſſen iſt, ob er nach vollkommener Erkenntniß verlangend jene Gottähnlichkeit möglichſt erreichen, oder dem Guten und ſeiner Erkenntniß widerſtrebend im Stande der Unwahrheit verharren will, grade dadurch, daß er nicht dem Zuge der Nothwendigkeit und der göttlichen Μοῖρα folgt. Gibt es aber wohl eine andere Freiheit als die, nothwendig gut ſein zu müſſen, und es zu ſein mit vollem Bewußtſein, in der vollen Kraft der Geſundheit einer ſchönen Seele? Einen höheren Tugendbegriff hat ſelbſt das Chriſtenthum nicht gegeben. Und das wäre denn wirklich die Tugend, die θεία μοῖρα im Menſchen iſt, wie es im Menon heißt, aber nicht ἄνευ νοῦ, oder wie Pindar ſingt, (I. III. 4.):

Ζεῦ, μεγάλαι δ' ἀρεταὶ θνατοῖς ἕπονται
ἐκ σέθεν.

Wir ſehen das Göttliche getheilt ſich feindlich entgegenwirken, und werden in ſeinen Conflicten es deshalb gar häufig als ein κακόν bezeichnet finden, theils von den Göttern ſelbſt, wie Athene vom Ares ſagt: (Il. E. 830.)

τύψον δὲ σχεδίην, μήδ' ἄζεο θαῦρον Ἄρηα
τοῦτον μαινόμενον, τυκτὸν κακόν, ἀλλοπρόσαλλον.

Voß überſetzt nur:

Jenen Raſenden dort, den leidigen Andernumandern.

theils von den gegen ſie andringenden Heroen. Dies aber bahnt uns den Übergang zum folgenden Kapitel.

## Viertes Kapitel.

### Das Böse und die Verlockung.

Τῷ κακῷ ἐστὶ τὸ διαιρετῷ εἶναι lesen wir beim Aristoteles, (Anal. post. 2. 6.). Fassen wir dies zusammen mit zwei Begriffen, welche, so zu sagen, die Summe der griechischen Moralität in sich begreifen, Αἰδὼς und Νέμεσις, der Scheu und Schaam und der göttlichen Wiedervergeltung, sobald ein ὑβριστὴς ihre Ordnungen übertrat, so wird es uns nicht schwer werden, das ganze Dogma ihres bösen Princips in wenigen Zügen einfach auseinander zu legen; denn Einheit erstreben die Griechen, Eunomie und Ehrfurcht vor dem Göttlichen: wer also dagegen ankämpft, Zerrissenheit, Gesetzlosigkeit, Vereinzelung und Verachtung der Himmlischen herbeiführt, wird als der Böse angesehen werden müssen. In schöner Personification tritt uns bei Pindar die Εὐνομία mit ihren edlen Geschwistern entgegen, (Ol. 13):

Τρισολυμπιονίκαν
ἐπαινέων οἶκον ἅμερον ἀστοῖς,
ξένοισι δὲ θεράποντα, γνώσομαι
τὰν ὀλβίαν Κόρινθον, Ισθμίου
πρόθυρον Ποτειδᾶνος, ἀγλαοκούρον.
ἐν τᾷ γὰρ Εὐνομία ναίει, κασίγνηταί τε, βάθρον πολίων ἀσφαλές,
Δίκα καὶ ὁμότροπος Εἰράνα, ταμίαι ἀνδράσι πλούτου,
χρυσέαι παῖδες εὐβούλου Θέμιτος.
ἐθέλοντι δ' ἀλεξεῖν,
Ὕβριν, Κόρου ματέρα θρασύμυθον.

und nach Homer (Od. ρ. 485) und der kindlich schönen, alttestamentlichen Anschauung seiner Zeit, wandeln die Götter auf der Erde umher:

καί τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσιν,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας,
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες,

indem man mit Recht in der εὐνομία die Tugend, und in der Ὕβρις das Vergehen dagegen befaßte.

Οὐ νέμεσις Τρῶας καὶ ἐϋκνήμιδας Ἀχαιοὺς
Τοιῇδ' ἀμφὶ γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν,

heißt es ferner (Il. Γ. 156.), und der höchste Antrieb zur Tapferkeit und zum schönen Verhalten beginnt mit den Worten, (Il. E. 787.):

Αἰδώς, Ἀργεῖοι, κάκ' ἐκέγχεα, εἶδος ἀγητοί!

In diesen wenigen Stellen sehen wir das Wesen der griechischen Tugendlehre ausgedrückt. Was für eine Gestalt nimmt nun das Böse dagegen an, und mit welchen verlockenden Gründen tritt es der Tugend entgegen? Verhüllt es auch Erkenntniß des Guten und Bösen und Gottähnlichkeit oder gar Gottgleichheit, und wenn τὸ ὑβρίζειν die Summe des Bösen ist, worin besteht sein Wesen? Wer kann sich einer Ὕβρις schuldig machen und gegen wen wird er derselben schuldig? Das hätten wir vorläufig zu untersuchen, ehe wir an die Betrachtung des Kampfes der titanischen ὑβρισταί gegen die εὐνομία des Ζεὺς und der neuen Götterordnung gehen.

Ὕβρις, wer erzeugt sie; ein der Gottheit gegenüberstehendes, ihr feindliches Princip, oder wie trat sie ins Leben? Da sie der εὐνομία entgegenstrebt, der gesetzlichen Ordnung, so können wir sie wohl vorläufig als Tochter der Gesetzlosigkeit bezeichnen, aber wie entsteht sie und worin hat sie ihren Ursprung? Mit Aristoteles antworten wir in dem διαιρετόν, in der Zerrissenheit, mit einem später zu nennenden Philosophen in dem κράτος ἑκάστου, also in dem sich Vereinzelen von dem allgemeinen Gesetz. Aber wer kann zu solchem Isoliren verlocken? Mit dieser Frage nahen wir ihr selbst, der Überhebung, da sie es ist, welche sich nicht unterordnen will, sondern selbst sich Gesetz sein. Wo indeß kann sie ihren Sitz haben? denn selbstbewußt muß sie auftreten,

kann nur ein geistiges Prinzip sein, indem die Natur blind gehorchen muß, und dem bloßen Instinct folgend oder dem Gesetz ihrer Nothwendigkeit niemals sich gegen die Götter vergehen kann; ihre Ordnungslosigkeit wäre nur ein Vorwurf gegen die sie als blind setzende Macht, welche eben versäumt hätte ihr das Gesetz als nothwendiges aufzuerlegen. Indessen haben wir hiermit schon ein Doppeltes ausgesprochen: die Ordnung der Natur und der geistigen Mächte, und wenn wir so eben festhielten, daß die Natur sich nicht vergehen könne, noch zuwiderungsfähig sei, so können wir daran auch wieder den Genius der Griechen bewundern, welche den Kampf der Naturmächte, bis sie in die vorgeschriebene Ordnung eingingen, auf eine so erhabene Weise zu einem bewußten vergeistigten, und dadurch allein schon aussprachen, daß sie der Materie nicht eine blinde Gewalt, der Gottheit entgegen zuschreiben, sondern daß auch in ihr der Geist lebe, und daß seine Gesetze sich, wenn auch in hartem Kampfe mit der Materie, und gegen ihre Starrheit, dennoch geltend machen müßten, ja daß sie eben nur als Schöpfung des Geistes, als sein Anderes zu denken sei: ein Gedanke, der durchaus nicht abzuweisen ist, sobald man die Titanen als selbstbewußte Geister, als Götter gleich Zeus, muß gelten lassen; sie sind die göttlichen Gesetze der Materie, welche aber zu einer allgemeinen Gesundheit und εὐεξία mußte geführet werden durch die allwaltende Gottheit. *)

Wind aber schon auf diesem Gebiete der Kampf auf Leben und Tod geführt, und drohte die überwiegende Masse der Materie dem Geiste den Untergang durch ganz formlos unschöne und extreme, alles Maaß überschreitende Bildungen (eine ὕβρις der Natur),

*) Hegel sagt darüber sehr treffend (Phil. d. Natur p. 24): „die Natur ist der sich entfremdete Geist, der darin nur ausgelassen ist, ein bacchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und faßt; in der Natur verbirgt sich die Einheit des Begriffs." Sie ist eben materiell jenes διαφερόν, dessen Zeus auch Herr werden mußte.

so mußte er noch weit ernster beginnen, wie auf dem Gebiete der Geister sich Geist gegen Geist setzte, und der Mensch die Rechte des Göttlichen vollends verkennend, alles im höchsten Übermuth und wilden Taumel darniedertrat. Von dieser Wildheit und Ausgelassenheit, die man Orgien des Teufels nennen möchte, bieten uns nur die schwindelerregenden Zustände zügelloser Demokratie oder der Ochlokratie, neben denen der verworfensten Tyrannei Beispiele dar, welche freilich durch die modernen Ereignisse besonders der französischen Revolution bei weitem überboten worden sind: eine ähnliche Zerstörungswuth und dauernde Lust am Blutvergießen hatte die Geschichte noch nicht gesehen, und ein solches plötzliches Darniederwerfen alles bis dahin für heilig Geachteten war in der Geschichte noch nicht erhört; ein wahrer geistiger Titanenkampf, eine ὕβρις, welche ein augenblickliches Zerreißen aller menschlichen Bande zur Folge hatte, um einer neuen Ordnung der Dinge unter befreiten Geistern die Bahn zu öffnen. Die Analogien dazu aber bieten sich uns von physischer Seite im griechischen Titanenkampf und im Untergange der griechischen Republiken, welche in ähnlichem Taumel zum Theil schmählich dahinsanken.

Worin nun bestand jene, von den Griechen aller Zeiten so sehr gescholtene und als böse bezeichnete ὕβρις des Geistes oder des Menschen in seinen geistigen Beziehungen zur obwaltenden Gottheit?

Den denkbaren Inhalt einer ὕβρις des Menschen gegen die Gottheit werden wir am leichtesten auffinden, wenn wir betrachten, auf welche Weise nach der Darstellung der Evangelien Christus selbst vom Teufel versucht ward; denn an dem Sohne Gottes wird man annehmen können, habe der Böse alle seine Versuchung erschöpft, um ihn zu sich hinüberzuziehen, oder wie es die Schrift ausdrückt, um ihn zu bewegen, vor dem Teufel niederzufallen und ihn anzubeten. Die Veranlassung dieser Versuchung schreibt Matthäus dem Geiste selbst zu (4, 1.): „Da ward Jesus vom Geiste

in die Wüste geführt, auf daß er von dem Teufel versucht würde." Wir sehen also die Gottheit selbst dem Bösen gegenüber treten und an sich selbst den Versuch der Verlockung zu ihm bestehen: stärker konnte diese nicht ausgedrückt werden. Und was verlangt der Teufel in dreimaligem Anlauf von Christo? Nach vierzigtägigem Fasten spricht er zu ihm, da ihn hungerte: „Bist du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brod werden;" d. h. statt die Befriedigung seines Bedürfnisses vertrauungsvoll von Gott zu erwarten, solle er sie auf eigenmächtige Weise herbeiführen! (Strauß, Leben Jesu I. 451.) Weiter heißt es, da ihn der Teufel auf die Zinne des Tempels gestellt hatte: „Und sprach zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so laß dich hinab! Da sprach Jesus: du sollst Gott deinen Herrn nicht versuchen," (οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου). Dazu bemerkt Strauß (S. 453): „dem jüdischen Volke war 5. Mos. 6, 16. die Ermahnung gegeben, Gott nicht mehr zu versuchen, wie sie ihn zu Massa versucht hätten; eine Ermahnung, welche 1. Kor. 10, 9. auch den Mitgliedern des neuen Bundes, doch mehr mit Anspielung auf 4. Mos. 21, 4 ff. und mit Bezug auf Christum, gegeben wird. Auch zu dieser besonders schweren Sünde also, welcher das alte Volk Gottes erlegen war, mußte der Messias gereizt werden, um durch seinen Sieg über diesen Reiz die Übertretung des Volkes gleichsam gut zu machen. Nun war aber bei dem Volke das als ἐκπειράζειν κύριον bezeichnete Benehmen durch einen Wassermangel veranlaßt, und das Gott versuchen war ihr Murren. Dieß schien der spätern Sage jenem Ausdrucke nicht völlig zu entsprechen; man sah sich nach etwas Angemessenerem um: und keiner konnte von diesem Gesichtspunct aus passender gewählt werden, als wie wir es in unserer Versuchungsgeschichte finden, denn nichts kann im eigentlicheren Sinne Gott versucht heißen, als wenn auf eine so tollkühne Weise, wie der Satan in seiner zweiten Aufforderung Jesu zumuthet, sein außerordentlicher Bei-

stand in Anspruch genommen wird.“ Beide Anmuthungen an den Herrn blieben ohne Erfolg, und der Teufel zeigt ihm nun alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sprach: „dies alles will ich dir geben, so du niederfällst und mich anbetest,“ (ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι). Diese Versuchung ist die stärkste, indem sie ein völliges Lossagen von Gott und ein προσκυνεῖν διάβολον ὡς δεσπότην fordert; und was verheißt sie dafür? Πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου, καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν. Denn wohl zu bemerken, hatte der Teufel bei den beiden ersten Versuchungen nichts versprochen; ihre Belohnung sollte in dem geschmeichelten Selbstgefühl allein liegen. In so fern ist der Fortschritt ganz consequent.

Diese ganze Darstellung, wie man sie auch betrachten möge, bietet uns die folgenden Momente der Verlockung des Menschen oder des Geistes von dem Göttlichen hinweg:

a) der Mensch solle sich selbständig hinstellen, sich selbst helfen, ohne Dazwischenkunft der göttlichen Macht, etwa in der Art wie im Staat man Selbsthülfe bezeichnet als den Act, wobei der Einzelne in den allgemeinen gesetzlichen Gang der Dinge, in die Ordnung des Allgemeinen zu seinem eignen Vortheil eingreift und sich dadurch isolirt; und solche Selbständigkeit hat in der That für jedes selbstbewußte Gefühl einen unendlichen Reiz: daß man keines andern bedürfe, sondern selbst für sich und seine Angelegenheiten einsteht, ohne die Obmacht eines Herrn anzuerkennen. Wir werden dies auf griechischem Boden in dem Selbstgefühl der Titanen wiederfinden, am höchsten in der Figur des Prometheus; denn es ist dies die höchste Verlockung, welche die aus dem Schooß der Gottheit frei entlassene Materie und geistige Existenz treffen kann, sich der Gottheit gegenüber selbständig zu wissen, und durch den Raub der Gott, oder der allgemeinen Macht, allein zustehenden Ehren sich ihr gegenüber unabhängig zu wissen. Doch weiß auch ein jeder, wie im Staate Selbsthülfe nicht kann geduldet werden,

und wie die Götter — oder Zeus — jenes Heraustreten aus dem allgemeinen Verbande der Welt gestraft haben, da diese ὕβρις dem Ganzen Auflösung droht und so ein absolut Böses ist. Ob aber der griechische Mythus hier nicht schönere, erhabenere und rein geistigere Züge habe, jedenfalls männliches Gefühl tiefer anspreche, als die Verwandlung der Steine in Brodt nach vierzigtägigem Hunger, welchen man jedenfalls für unmöglich hält und nur mit sonstigem vierzigtägigem Fasten unter den Juden zusammengestellt hat, werden wir später hervorheben, wenn wir den Mythus des Prometheus im Ganzen beleuchten. Auf jeden Fall hätte die Schlange im Paradiese dem Menschen nicht blos die Erkenntniß des Guten und des Bösen, sondern auch diese Selbständigkeit Gott gegenüber als eine Gottgleichheit verheißen können; wenigstens ist dieses die den Griechen bekannte Art eines Abfalls von der Gottheit, und einer ihr gefahrdrohenden Unabhängigkeit der Materie und des Menschengeistes von ihr. Zeus aber mußte seine Allmacht gegen eine solche ὕβρις behaupten und fesselt den Prometheus, den allerdings menschenfreundlichen Gott, der dem Menschen gab, was ihn erst zum Menschen machte, und gegen den Willen des jungen Herrschers der Welt, der zuerst rauh und tyrannisch gebot:

ἅπας δὲ τραχὺς, ὅστις ἂν νέου κρατῇ

der aber bald auch ein mitleidsvoller Gott, und ein erbarmungsreicher werden sollte; denn daß Zeus über das entwandte Feuer in Zorn entbrennt, ist kaum schlimmer zu fassen, als daß Gott die Juden mit Pestilenz straft, weil David eine Zählung des Volks veranstaltet hatte, „so daß siebenzig tausend Mann fielen aus Israel," (1. Chron. 22). Schön aber wendet Pindar die Sache wieder mit Berührung des Begriffs der αἰδώς, der reverentia providentiae, (Ol. VII. 44):

. . . . . ἐν δ' ἀρετὰν

ἔβαλεν καὶ χάρματ' ἀνθρώποισι προμαθέος αἰδώς.

b) Die zweite Art der Versuchung fällt mehr in das Gebiet der Frivolität, Gott zu versuchen, ob er wohl helfen werde, wohin auch die Worte Schillers deuten:

Und der Mensch versuche die Götter nicht,
Und begehre nimmer und nimmer zu schauen,
Was sie gnädig bedecken mit Nacht und Grauen.

Ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἕταιρος, sagt Plato (Phaedr. 235. E.) von dem schlechten Rosse, und benennt damit den hier angedeuteten Charakter einer Seele, die alle Scheu und alle Achtung vor den Göttern aus den Augen setzt; er ist ja der Allmächtige, „Er wird seinen Engeln über dir Befehl thun, und sie werden dich auf Händen tragen, auf daß du deinen Fuß nicht an einen Stein stößest." Es entspringt dieses Verlangen auch aus einem Übermuth, welchen die Griechen sehr wohl kannten und häufig als strafwürdig und gestraft nennen, wie in der Sage vom Tantalus, von dem es bei Pindar heißt: „Wenn irgend einen sterblichen Mann die Götter ehrten, so war es Tantalus; ἀλλὰ γὰρ καταπέψαι μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη, κόρῳ δ' ἕλεν ἄταν ὑπέροπλον. Im Übermuth wußte er die Gaben der Götter nicht zu gebrauchen, und das erleiden alle, welche aus ihren Grenzen heraustretend, Göttliches, Unnahbares mit menschlich begehrenden oder wollüstigen Augen schauten, es gar selbst besitzen wollten, so wie alle, welche die Götter frech zu täuschen wagten, sie die allwissenden, allvermögenden. So finden wir τρύφη καὶ ὕβρις καὶ ἀκρατία bei Plato im Gorgias (525.) verbunden in der bekannten Stelle, wo es von den Richtern der Seelen heißt: „Kommen sie nun vor den Richter, und zwar die aus Asia vor den Rhadamanthys, so stellt Rhadamanthys sie vor sich hin, und beschaut eines Jeden Seele, ohne zu wissen, wessen sie ist, sondern oft, wenn er den großen König vor sich hat oder andere Könige oder Fürsten, findet er nichts gesundes an der Seele, sondern durchgepeitscht findet er sie und voller Schwielen von Meineid und Ungerechtigkeit

gerechtigkeit, und wie eben jedem seine Handlungsweise sich in der Seele ausgeprägt hat, und findet alles verrenkt von Lügen und Hochmuth und nichts grades daran, weil sie ohne Wahrheit aufgewachsen ist, sondern von aller Gewaltthätigkeit und Weichlichkeit, Übermuth und Unmäßigkeit im Handeln zeigt sich auch die Seele voll Mißverhältniß und Häßlichkeit." Das ist ein zweites ὕβρισμα, aber nicht aus einem so edlen Quell entspringend, wie das erste, in Beziehung auf welches die Götter selbst als menschenfeindlich erscheinen konnten, indem sie es am Prometheus straften; bei diesem, der τρύφη καὶ ὕβρις καὶ ἀκρασία τῶν πράξεων, sind sie in ihrem vollen Rechte, zu strafen und den Übelthäter in seine Grenzen zu verweisen, während sie gegen den seiner selbst mächtigen Titanen nur den Weg der endlichen Versöhnung einschlagen konnten, der schon in dem Vergehen selbst gegeben ist; sie wird durch den befreienden Herakles vollbracht.

c) Die dritte Art der Versuchung besteht in einer förmlichen Abwendung von der Gottheit und einem Niederfallen vor dem Teufel; ihr folgt die Herrschaft über alle Reiche der Welt. Was für eine Bedeutung kann diese haben? Ist der Teufel Herr aller Reiche der Welt, der Fürst der Welt, und kann er sie weggeben? Denn sonst verspräche er etwas Unmögliches, da nach altem juristischem Satze niemand etwas übertragen kann, was er nicht selbst besitzt.

Gottes ist der Orient,
Gottes ist der Occident;
Nord- und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände,

sagen wir; sagte der Grieche anders? — Hören wir über die jüdische Vorstellung Strauß (a. a. O. S. 454—55): „Die dritte Versuchung, welche Jesus besteht, die zur Teufelsanbetung, scheint unter den Versuchungen des alten Volkes Gottes nicht vorzukommen. Als eine der gefährlichsten Verführungen, welchen die Israeliten in der Wüste unterlegen waren, kommt aber die zur Abgötterei

vor . . . . Diese Versuchung wird nicht nur dem Teufel als unmittelbarem Urheber zugeschrieben, sondern es war in der spätern jüdischen Vorstellung Abgötterei geradezu Teufelsanbetung geworden. Wie sollte nun der Messias zur Anbetung des Teufels versucht werden? Hier reichten sich die Vorstellungen vom Messias als demjenigen, welcher als Herr des jüdischen Volkes zugleich zum Herrn der übrigen bestimmt war, und vom Satan, als dem durch den Messias zu besiegenden Beherrscher der Heidenwelt, die Hände. Die Weltherrschaft, welche der Messias nach der christianisirten Vorstellung der Zeit durch lange, zum Theil leidenvolle Mühe, zu erringen hatte, bot ihm der Satan leichten Kaufes an, wenn er ihm den Zoll der Anbetung bringen wollte."

In diesen Worten sehen wir die dritte Versuchung dargestellt, die für das unbefangene Gemüth die am wenigsten verführerische sein möchte, während die beiden andern sich an des Menschen reinstes Selbstgefühl oder an seine übermüthige Sättigung wandten. Diese trifft eine allerdings lockende Leidenschaft, welche indeß schon einem mehr verhärteten Sinn angehört, die Herrschsucht, die, obgleich in einer übermüthigen Kraft begründet, doch den steinigen Boden der Tyrannei voraussetzt, und in der Stufenleiter des Bösen so freilich die höchste Stufe bildet; gerade wie Plato die Seele des Tyrannen am tiefsten stellt auf der Stufenleiter des seligen Bewußtseins, denn er nennt ihn einen ἀρχὼν ἄγριος καὶ ἀπαίδευτος, und sagt ἀηδέστατα ὁ τύραννος βιώσεται, ὁ δὲ βασιλεὺς ἡδιστα, (Pol. IX. 587. B.). Immer steht der βασιλεὺς ἔννομος als die personificirte, oder in allen Theilen ausgeführte εὐνομία, als das reinste Bild menschlicher Tugend dem Hellenen vor Augen. Sein Gegenbild ist das gesetzlose Treiben eines Tyrannen, der sich selbst am meisten zum Schaden lebt, ohne daß er es weiß und will; aber es kann der Herrschsucht genügen, daß ihr Wille gilt, gleich dem eines Gottes im Himmel, und daß sie unbekümmert um irgend wen nur sich Geltung ver-

ſchaffen mag. Dabei aber ſagt das Böſe oder der Teufel: „Falle nieder und bete mich an.“ Warum ſteht nicht den andern Verlockungen eine ähnliche Forderung gegenüber? Weil der Menſch, oder der Geiſt, bei den andern Vergehen immer noch iſolirt erſcheint, und noch eine Anerkenntniß oder doch Verzeihung von der Gottheit hoffen darf. Wenn auch der Dichter dem Tantalus einen ἀπάλαμον βίον ἐμπεδόμοχθον zuſchreibt, ſo iſt ſein ganzes Vergehen doch nur (nach Pind. a. a. O.):

. . . ἀθανάτων ὅτι πλέφας
ἁλίκεσσι συμπόταις
νέκταρ ἀμβροσίαν τε
δῶκεν, οἷσιν ἄφθιτον
θέσσαν.

Wie anders fehlt aber die Herrſchſucht! Sie ſetzt ſich als Gott der Gottheit entgegen, reißt die Welt von ihr los und hat ſo die höchſte Verlockung, aber auch die höchſte Sünde in ſich; ſie tritt aus der εὐνομία gänzlich heraus in die ἀνομία des Böſen, das ſie fortan als Gott annehmen muß; aber ſie kann unter dieſer Bedingung ihren Willen ausführen, während der ἔννομος nur nach den Geſetzen des Zeus leben darf: denn, ſagt Platon im Phädrus, wer am meiſten von dem wahrhaft Seienden geſchaut hat, wird auch zuerſt zur Gottheit zurückkehren, der am tiefſten gefallenen Seele iſt aber als neunte Stufe ein tyranniſches Leben zu führen verhängt.

Suchen wir nun nach den griechiſchen Analogien jenes Vorganges mit dem Teufel, ſo begegnet uns freilich im Leben der Titanen und Giganten nichts der Art; kein gänzliches Losreißen von der geſetzlichen Herrſchaft eines allwaltenden Gottes, ſondern ein allgemeiner Kampf iſt es, noch mehr ein Ringen der vielfachen Götterkräfte, ehe ſie ſich dem Einen unterwerfen, und es liegt die Verlockung dazu nicht in dem Heraustreten aus einem wohlgeordneten Zuſtande, ſondern in dem nicht eingehen wollen in einen

geordneten: jede Einzelkraft will selbständig wirken, aber es stellt sich nicht Eins gegen ein anderes Eins; es sind die Vielen gegen die Vielen gerichtet bis zu Zeus Alleinherrschaft. Auch im Fortgange der eigentlich hellenischen Geschichtsentwickelung oder ihres Mythos findet sich nicht ein solches gänzliches Losreißen von Zeus, und wir treffen es erst auf dem Standpuncte der Freigeisterei, wenn wir so sagen mögen, oder des dem jüdischen Standpuncte entsprechenden Abfalls zu dem Dienste anderer Götter, wofür die Philosophen auf den Tod angeklagt und auch zum Theil verurtheilt wurden; Epikurs τύχη aber ist ein Preisgeben der Welt an den Zufall, ohne bestimmtes, der Gottheit als Einheit entgegenwirkendes Princip, und sie bedingt, consequent durchgeführt, eine gänzliche Auflösung des Weltgesetzes, wie wir dies in seinem Empirismus sehen. Personificirt aber erscheint jenes, sich von der Gottheit gänzlich lösende Element in dem den Hellenen so durchaus verhaßten und nur den Barbaren zugetheilten Tyrannos; über sich selbst gestehen sie dem Herrscher nur die Würde eines ἄρχων zu, wie dies in merkwürdigen Beispielen, unter andern in pontischen Inschriften vorkommt (s. Boeckh. Corp. Inscr. II. p. 81 ff.), wo dem Beherrscher einer Stadt und eines auch von Barbaren bewohnten Gebietes im Verhältniß zu den Griechen immer nur die Würde eines ἄρχων zugeschrieben wird, welche unmittelbar die Gesetzlichkeit bedingt, und den Willen des Volkes anerkennt und ehrt; βασιλεὺς βασιλέων merito ad solos refertur barbaros (p. 106.).

Wir werden später sehen, welchen Gottheiten die eigentliche Verlockung zum Bösen zugeschrieben wird, und es wird sich ergeben, welchen Antheil daran die Griechen den Göttern selbst liehen, da wir von Διόθεν βλαφθέντα βέλεμνα lesen, und Il. o. 724:

ἀλλ' εἰ δή ῥα τότε βλάπτε φρένας εὐρύοπα Ζεὺς
ἠμετέρας, νῦν αὐτὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει.

Viele Wesen indeß, die im Gefolge des Bösen erscheinen, treten nicht als ursprünglich verführende auf, wie hauptsächlich die Schlange

oft nur als Schreckbild sich zeigt, und nicht absolutes Symbol des Bösen geworden ist und seiner listigen Verlockung, wie im jüdischen Mythus. Um aber gleich hier einen Ruhepunct der Untersuchung zu gewinnen, sei es uns erlaubt an eine platonische Stelle zu erinnern (Phaedr. 238.), welche die ganze Lehre in wenigen Worten treffend zusammenfaßt: „Wenn nun die Gesinnung uns zum Besseren durch Vernunft führet und regieret, so heißt diese Regierung Besonnenheit; wenn aber die Begierde vernunftlos hinzieht zur Lust und in uns herrscht, wird diese Herrschaft Frevel genannt.“ Besonders verdienen die kurz vorhergehenden Ausdrücke volle Beachtung, welche wir deshalb im Original hersetzen: „δεῖ αὖ νοῆσαι ὅτι ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ δύο τινέ ἐστον ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε, οἷν ἑπόμεθα ᾗ ἂν ἄηται, ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου. τούτω δὲ ἐν ἡμῖν ποτὲ μὲν ὁμονοεῖτον, ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον.“ Damit hätten wir die menschliche Natur, die ἔμφυτος ἐπιθυμία ἡδονῶν, die Lust dieser Welt, schon als das Böse gesetzt, und sehen in ihrem Kampf gegen die ἐπίκτητος δόξα auch das Princip der Verlockung zum Bösen. Seine Heilung ist die Erkenntniß, welche eben nur das göttliche Gesetz will, und dem natürlichen Willen unterwirft, und welche gegen den Teufel ausruft: γέγραπται γάρ· κύριον, τὸν θεόν σου, προσκυνήσεις, καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. Entgegenstehende Ansichten aber glauben wir vorläufig am besten durch Hegels treffende Worte (Phil. d. Rechts 185. Not.) zurückweisen zu können, welcher sagt: „Aristoteles hatte eine tiefere Einsicht in den Zusammenhang des Erkennens und Wollens, als in einer flachen Philosophie gäng und gäbe geworden ist, welche lehrt, daß das Nichterkennen, das Gemüth und die Begeisterung die wahrhaften Principien des sittlichen Handelns seyen.“

## Fünftes Kapitel.

### Die Titanomachie. Die Gigantomachie.

Das Widerſtrebende zu überwinden, ſich in ihm zu ſetzen als das Beſtimmende, Herrſchende, Formgebende, ſich in ihm hervorzubringen, zu reproduciren, iſt die große Aufgabe des Geiſtes im Gegenſatz der Materie. Die Hellenen haben dies mit wahrhaftem Künſtlergeiſt gefaßt und dargeſtellt als die Gigantomachie, den Kampf und den Sturz der widerſtrebenden Naturmächte gegen das Eingehen der allgemeinen, göttlichen Ordnung in ſie. Schwierig ſchon iſt ſolcher Kampf, wenn er im Einzelnen unternommen wird, ein göttlicher aber iſt er, wenn man überhaupt Gott oder den Geiſt, der Welt gegenüberſtellt; ſchon allein jenen Kampf zu begreifen, möchte nur dem Begeiſterten und non sine Diis möglich ſein: ſoll er erfaßt und dargeſtellt werden im Gedanken oder in titaniſchen Geſtalten, ſo ſetzt dies einen Zuſtand der Erhebung des Geiſtes voraus, der eben nur den erhabenſten Naturen eigen ſein kann. Dieſe werden anſchauen, ſchaffen; aber ſich ihnen anzuſchließen, ihnen nur zu folgen, wird auch nur durch einen Flug der ἔκστασις erreicht werden, von dem ruhige Zeiten langen lähmenden Friedens keine Ahnung haben, in denen alles erſchlafft und dem gemeinen Treiben des Tages erliegt. Auch die aus dieſem wahrhaft weltgeſchichtlichen Streite hervorgehende Gottesvorſtellung wird eine mehr titanenhafte ſein, d. h. die eines feindſeligen Geiſtes, der die Materie und den Menſchengeiſt ſeiner Willkür berauben, oder ihm die Mittel entziehen oder nicht vergönnen will, die eine Stärkung des Gegentheils, der feindſelig gegenüberſtehenden Partei, zur Folge haben würden. Aber menſchenfreundliche Mächte, auch Götter, erheben ſich, jenen Zwieſpalt zu verſöhnen und

den Menschen die Gaben der Ewigen zu bringen, obgleich verstohlen, nach der ganzen Art dieses Widerspruchs und Götterkrieges, sie dadurch in ihrem harten Loose zu erleichtern, und eine endliche Einigung zu verkünden durch den Sturz der feindlichen Götter und die Nachfolge eines liebenden, des versöhnten Geistes. So erscheint Prometheus und seine φιλανθρωπία, gegenüber dem hartherzigen unbeugsamen Zeus, der allein frei sein will unter Göttern und Menschen:

ἐλεύθερος γὰρ οὔτις ἐστὶ πλὴν Διός. (Aesch. Prom.)

Wir wollen nun den Gang dieses gewaltigen Kampfes bis zu seiner, auf die angegebene Weise, vorgedeuteten Versöhnung durch Heraklit in der Kürze angeben, denn wir gewinnen dadurch unmittelbar den Übergang zur Darstellung des Menschengeistes in seinem Verhältnisse zur Gottheit. Zugleich werden wir erkennen, wie diese Epoche zugleich den Übergang bildet von der Herrschaft blinder Tyrannei, die nichts Freies sich gegenüber duldet, zu der Herrschaft, wenn wir so sagen dürfen, eines θεὸς ἄν νομος, dessen höchste Tugend die Gerechtigkeit ist, und unter dessen Regiment sich, wenn auch nur erst im Gedanken des erhabensten Philosophen, die Idee eines Staates bilden konnte, in dem die Tugend zur Wirklichkeit wurde. Doch bis dahin welch eine Reihe von Kriegen, von entgegengesetzten Bestrebungen und Widerwärtigkeiten aller und jeder Art.

Unter allen geschichtlichen Epochen sind die der Constituirung eines Volkes, die Bändigung der aufrührerischen Einzelwillen unter die Übermacht des anerkannten Gesetzes, die wichtigsten; denn alle in ihm schlummernden Mächte treten nach ihrer besonderen Kraft dann an das Licht, und ein Volk übersieht in ihnen die furchtbarste Krisis, ja eine Krankheit, wenn anders wir des Heraklit Erklärung annehmen (ὅσα ἐν ἡμῖν ἐναντία κράτος, νόσημα), welche nur die begünstigten Nationen zu ihrem Heil überwinden und den Grund einer glänzenden Zukunft legend, so daß die ein-

zelnen Kräfte durch das Gesetz in eine glückliche Harmonie gebracht werden: im andern Fall entsteht ein fortwährend fieberhaft zuckender Zustand, durch Übermaß des Warmen, oder eine Lähmung, durch das Gegentheil, oder gar eine Erstickung durch athemloses ungehemmtes Hinstürzen, wie es manche Demokratie erfuhr und manche Tyrannis, (ὑπερβολὴ θερμοῦ, πυρετός· ὑπερβολὴ ψυχροῦ, παράλυσις· ὑπερβολὴ πνεύματος, τέτανος). Betrifft aber vollends ein solcher eben nur als politisch angedeuteter Kampf den ganzen Geist eines Volkes, den Zustand der über ihm waltenden Göttermächte, so ist er von der höchsten Bedeutung für die Nation, welche sich hierin nicht allein landschaftliche Gesetze gibt, die vielleicht der morgende Tag wieder ändern kann dem Ganzen unbeschadet, sondern die ihre ganze Zukunft sich setzt in ihren Göttern, in den sie beherrschenden Geistern, und dies vollbringt, indem sie deren Gesetze als ewige Satzungen ausspricht, welche keine Menschenhand ungestraft antasten dürfe. Dann darf man mit Recht sagen:

οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη,
οἳ τοὐμὸν ἔν ἀνθρώποισιν ὥρισαν νόμους.
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ
κηρύγμαθ', ὥστ' ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄντ' ὑπερδραμεῖν.

Die Höhe und Göttlichkeit der Bestimmungen dieser sichern und ungeschriebenen Gesetze, welche dem Sterblichen unerreichbar befestigt sind an dem Throne des Zeus, ist der Quell der sittlichen Größe eines Volkes und steht mit ihr in unauflöslicher Wechselwirkung, und wehe der Nation, welche sich nie zu der Anschauung des Göttlichen selbständig erhob, daß sie in allen Zweifelfällen aussprechen konnte, sie müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen; denn ihre sittliche Haltung ist so im Keime erstickt. Voll der tiefsten Erhebung können wir deshalb auf jenen hellenischen Götterkampf blicken, denn er stellte den Begriff der Gottheit reiner

dar, als es bisher unter irgend einem Volke geschehen war, und begründete eben in den Gemüthern seiner Helden und Weisen jenen hohen sittlichen Ernst, durch welchen sie der Welt und vor allen den Jünglingen stets Vorbilder und Gegenstand der begeistertsten Anregung geworden sind. Will aber hierbei jemand an den Jehovah erinnern, so konnte sein Gedanke wohl Propheten hervorrufen, aber er vermochte nicht einen wohlorganisirten Staat zu erzeugen und machte sein Volk nicht zu freien Staatsbürgern, sondern knechtete sie unter das Gesetz, welches eben gebrochen werden mußte, da es den Menschen nicht ehrte und anerkannte, wie dies durch die sittliche Größe Griechenlands geschah. Man vergleiche nur etwa „das Recht des Königs," wie es Samuel dem Volk verkündigte (1. Sam. 8.), mit einem Buche, wie Platos Staat, und frage sich, wer sprach mehr im Geiste des wahren Gottes, der Mann, der da ausruft: (V. 11.) „Eure Söhne wird er nehmen zu seinen Wagen und Reitern, die vor seinem Wagen hertraben . . . V. 16. Und eure Knechte und Mägde, und eure feinsten Jünglinge, und eure Esel wird er nehmen und seine Geschäfte damit ausrichten. V. 17. Von euren Herden wird er den Zehnten nehmen, und Ihr müßt seine Knechte sein. V. 18. Wenn ihr dann schreien werdet über euren König, den ihr euch erwählet habt, so wird euch der Herr zu derselbigen Zeit nicht erhören." — oder der Weise, welcher das gewaltige Wort aussprach, das der Wahlspruch aller großen und guten Herrscher geworden ist: „Sänftiglich werden sie also (ihre Stammgenossen) zur Besinnung zu bringen suchen, nicht mit Knechtschaft strafen noch mit Verwüstung, da sie ja nur Züchtiger sein wollen, nicht Feinde," und weiter: „Es soll also gesagt werden, und sollte es mich auch mit Schmach und Gelächter ordentlich wie eine aufsprudelnde Welle überschütten . . . Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophiren,

und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzunahen, durch eine Nothwendigkeit ausgeschlossen werden, ehe gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht . . . Aber dies ist es eben, was mir schon lange Bedenken macht, womit es gegen aller Menschen Meinung angeht.“ Freilich aber ist seitdem oft geschehen, was dem Sokrates auf solche Rede vorhergesagt ward, daß gar viele und gar nicht schlechte ordentlich die Kleider abwerfend und nackt, was jedem für eine Waffe in den Weg kommt ergreifend, aus allen Kräften gegen dieses Wort anliefen, so daß man fürchten dürfe, der Weise, welcher es gesprochen, werde zerrissen werden, weil es sehr gegen vieler Meinung anstößt, daß die Menschen nicht mehr sollen geknechtet, sondern zum freien Bewußtsein ihrer selbst gebracht werden, um als Freie dem befreienden Gott entgegenzutreten. *)

Solch ein Ziel haben die Hellenen erstrebt, und wenn wir es sogleich hier angedeutet haben, so geschah es, um nach den Früchten den Keim erkennen zu lassen, der diese schöne Saat freier hellenischer Männer umschloß, und der seine ersten Wirkungen offenbarte in dem Sturz der alten wilden Götter, damit Zeus gesetzmäßige Herrschaft Raum gewönne, während der andern gebändigter Übermuth in den Tartarus hinunter gestoßen wurde.

---

*) Sollte jemanden Plato schon ein zu später Autor dünken, der höre, wie schon Solon einen wohlgeordneten Zustand, die Eunomie, preist:

εὐνομία δ' εὔκοσμα καὶ ἅρτια κάντ' ἀποφαίνει,
καὶ ϑαμὰ τοῖς ἀδίκοις ἀμφιτίϑησι πέδας,
τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ,
αὐαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φυόμενα,
εὐϑύνει δὲ δίκας σκολιὰς ὑπερήφανά τ' ἔργα
πραΰνει, παύει δ' ἔργα διχοστασίης,
παύει δ' ἀργαλέης ἔριδος χόλον, ἐστὶ δ' ὑπ' αὐτῆς
πάντα κατ' ἀνϑρώπους ἅρτια καὶ πινυτά·

um Samuel gegenüber nur des attischen Gesetzgebers zu gedenken.

Welches aber iſt der neuen, welches der alten Götter Princip? Welch ein Zeitalter führten die neuen herauf im Kreiſe der Horen, und dürfen wir es als ein vorzüglicheres preiſen gegen die Unſchuld und kindliche Einfalt des goldnen Alters,

. . . . . quae vindice nullo
Sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat?

So ſchön dies lautet, fragt man ſich dennoch, hat es jemals exiſtirt, oder ſind es auch nur die Träume und lockenden Bilder des nach urſprünglicher Einheit verlangenden Herzens? Eine Schwierigkeit ſcheint hauptſächlich dabei obzuwalten. Die alten Götter herrſchten, ſagt man, durch Gewaltthat; das Streben der neuen Herrſcher geht auf Eunomie, und doch ſollten in jener Zeit die Menſchen alles sine lege gethan und eines paradieſiſchen Glückes genoſſen haben;

Mollia securae peragebant otia gentes.

Die Menſchen waren beglückt in ſeliger Einfalt, bei den Göttern aber waltete Frevel, und doch waren die Zeitalter der alten Götter die glücklicheren, die geprieſenen? Was der Schwung der Gedanken erreicht, dürfen wir nicht immer als hiſtoriſch begründet annehmen; feſt ſteht nur, daß wo die Geſchichte den Menſchen trifft, wo die Sage einigermaßen Begründetes von ihm überliefert, wir ihn ſtets ſchon unter dem Fluche des Paradieſes treffen: „Verflucht ſei der Acker um deinetwillen, mit Kummer ſollſt du dich darauf nähren dein Lebelang. Im Schweiß deines Angeſichts ſollſt du dein Brot eſſen, bis daß du wieder zu Erde werdeſt, davon du genommen biſt.“ Geſtehen wir nun auch gern zu, daß der Zuſtand der früheren Menſchengeſchlechter ein mehr ekſtatiſcher geweſen iſt, ſo ſprechen wir eben damit ihnen Tiefe der Erkenntniß und Einſicht ab, welche nur Töchter der Beſonnenheit, der σωφροσύνη zu ſein ſcheinen; die Ekſtaſis erzeugt große Anſchauungen, die Betrachtung große Gedanken. Danach werden ſich die geiſtigen Thätigkeiten der Geſchlechter immer ſondern: die

Jugendalter der Völker werden uns, bei noch ungemischt und gar oft unharmonisch neben einander herziehenden und sich wechselseitig aufhebenden Kräften, mehr jenes zeigen, werden mit einem Worte die poetischen sein, und so nach einer phantasiereichen Einheit streben; die reiferen Epochen werden alle Kräfte der eigenen Natur und der schaffenden Welt um uns harmonisch im Gedanken darstellen, werden die philosophischen sein und die auflösenden für das nicht mehr genügende Bild der Phantasie durch den Geist der Sophistik und den der Komik. Wie wir nun im Mittelalter tiefstes, innigstes Gefühl und eine Andacht und Religiosität treffen, von welcher wir jetzt kaum noch eine Ahnung haben, und einen Unternehmungsgeist, der rastlos nach der Entdeckung neuer wunderbarer Welten rang in ewiger Unruhe, neben einer Grausamkeit, welche uns damit eben so unvereinbar erscheint, so sehen wir die kindlichen Phantasien eines goldenen Alters neben den Grausamkeiten und furchtbaren Kämpfen eines Götterkrieges und einer Titanomachie herziehen, welche uns unter den riesigsten Formen und Bildern dargestellt wird. In dieser Geschiedenheit der geistigen und materiellen Kräfte entwickelte sich auch Griechenland: den Feind in der männermordenden Feldschlacht erschlagen, ihn grausam, mit unerbittlichem Rachegefühl um die Mauern schleifen und doch den Bitten des jammernden Vaters um den Leichnam des geliebten Sohnes endlich nachgeben, das finden wir noch im Trojanerkriege, treffen auf wilde Mordlust neben den Zügen der reinsten Menschlichkeit. Genug wir haben es auf jede Weise mit einem durch alle Leidenschaften erregten und ihrem Zuge unmittelbar nachgebenden Volke zu thun, das dem Winke der warnenden, weisen Rath spendenden Göttin noch kaum ein geneigtes Ohr leiht, bis diese endlich sich zur Herrin der Gedanken eines späteren Geschlechts machte, und als Schützerin des glänzenden Athen alle Kräfte des herrlichen Landes künstlerisch in Einklang gebracht sah.

Wir können es nun hier nicht beabsichtigen, alle Wechsel-

fälle des Titanenkampfes und der Gigantomachie, die von der Sage vielfach verschlungen sind und durch Textverderbniß bei Hesiodus öfter kaum recht klare Darstellung gestatten, zu beschreiben: nur den allgemeinen Gedanken beider wollten wir herausstellen, daß es sich nämlich um allgemeine Gesetzlichkeit und deren Begründung in dem zum Bewußtsein erwachenden griechischen Volke handelte und daß es der Herrschaft des Zeus vorbehalten war, dieselbe herbeizuführen, die unentwickelt und roh neben einander wirkenden, aber die schönste Zukunft verheißenden Kräfte und Anlagen sich gegenseitig durchgängig zu machen; und das hat unter seiner Obmacht Hellas vollendet. Doch sehen wir in seinen Helden bis auf den macedonischen Alexander häufig noch ein solches Nebeneinanderstehen unharmonischer Kräfte, wie es uns im Beginn hellenischer Geschichte erscheint; wir sehen in den Athenern, neben den herrlichsten Bildungen gotterzeugter Kunst, oft eine erschreckende Grausamkeit, eine Leidenschaftlichkeit, wie sie nur dem heroischen oder gigantischen Alter hätte zukommen dürfen, und wie erhaben uns das Bild von Hellas herüberleuchte aus der Nacht der Vergangenheit, nie mögen wir doch vergessen, daß wir es mit Menschen zu thun haben und mit einer nicht überall gleichmäßig ausgebildeten Masse, die als solche den Worten des Ovid vom Chaos allerdings entspricht.

Eine Stelle Platons (Συμπ. p. 178. B.) wird uns nochmals den Grundgedanken hellenischer Theogonie veranschaulichen: *γονῆς Ἔρωτος οὔτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ, ἀλλ' Ἡσίοδος πρῶτον μὲν χάος φησὶ γενέσθαι, αὐτὰρ ἔπειτα*

*Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί,*
*Ἠδ' Ἔρος.*

Mit diesen Mächten haben wir es fortan zu thun: mit der widerstrebenden, unbändigen Materie und dem Princip der Liebe; wie weit aber die Anschauung schon mußte vorgeschritten sein, um Beides zu setzen, ergibt sich auf den ersten Blick. Indeß können

wir die ganze Theogonie nicht hierherſetzen, und führen nur für die Charakteriſtik der Giganten noch eine Stelle an, um ſie in dieſelbe Reihe derer zu ſtellen, welche durch Übermuth, durch ἀτασθαλίη fehlten; wir thun es nach Gruppe, die Theogonie des Heſiod, p. 198: „Mir ſcheint nun, daß der alte Heſiod überhaupt die Benennung der Titanen für die Uraniden nicht gekannt habe. Oben bei der Zeugung der Uraniden kommt ſie nicht vor, und in hohem Grade darf es die Aufmerkſamkeit erregen, daß dieſe Benennung ſpäter bei den Giganten interpolirt iſt, welche aus den Blutstropfen der μήδεα entſtehen,

τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέεσκεν,
παῖδας νεικείων μέγας Οὐρανός, οὕς τέκεν αὐτός.
φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα φέξαι
ἔργον, τοῦο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι.

Daß dieſe Stelle interpolirt ſei, ſcheint mir keines Beweiſes zu bedürfen, eben ſo wenig, daß ſie ſich auf dieſe Giganten bezieht, von welchen ſie nur durch ein anderes Einſchiebſel von der Geburt der Venus getrennt werden."

Nochmals iſt indeß hier daran zu erinnern, daß die Kämpfe des Zeus, ehe er zur Herrſchaft gelangte, gegen Götter geführt wurden, und daß noch ſpätere Schriftſteller, wie Aeſchylus, ſich für die Titanen des Ausdrucks θεὸς bedienen (Sept. v. Th. 516.):

ξυνοίσετον δὲ πολεμίους ἐπ' ἀσπίδων
θεούς· ὁ μὲν γὰρ πυρπνόον Τυφῶν' ἔχει,
Ὑπερβίῳ δὲ Ζεὺς πατὴρ ἐπ' ἀσπίδος
σταδαῖος ἦσται, διὰ χερὸς βέλος φλεγών.

Denn wir haben es im Titanenkampfe durchaus mit einer göttlichen Macht zu thun, in ſo fern die Materie einem Gotte widerſtreben kann; und dem Gott widerſtreben kann nur ein Gott, oder das aus ihm Geborne und frei von ihm ſich gegenüber Geſtellte. Die Titanen müſſen am Ende weichen,

κοὔπω τις εἶδε Ζῆνά που νικώμενον,

aber sie sind als Unsterbliche nur unschädlich gemacht, in den Tartarus hinabgestürzt, und dienen noch immer als Wahrzeichen der Widersacher der Götter, deren Schutz in ihrem Zeichen liegt;

πρὸς τῶν κρατούντων δ' ἐσμὲν, οἱ δ' ἡσσωμένων.

Finden wir aber so beide Gewalten als entgegengesetzte und verschiedene aufgefaßt, so währte es lange bis das Bewußtsein sich zu der Höhe erhob, zwei Gegensätze als in Eins nothwendig zusammengehörend zu begreifen und mit Plato auszusprechen, daß Leib und Seele in der Gottheit τὸν ἀεὶ χρόνον συμπεφυκότα seien, (Phaedr. 246. D.). Andeutungen zu solch einer Zweiheit waren freilich schon früh in der doppelten Natur mancher Götter gegeben, wie die Schutzflehenden bei Aeschylus Ζῆνα τῶν κεκμηκότων nennen, zu dem sie kommen würden, wenn die obern Götter sie nicht erhören wollten (μὴ τυχοῦσαι θεῶν Ὀλυμπίων. Ve. 158.); doch mußte auch hier der Gedanke erst einen langen Weg gehen und einen der allerschwierigsten, bis er die Titanen nicht mehr als feindliche Götter aus anderem Stamme (πολεμίους θεούς) auffaßt, sondern als die demselben Keime entsprossenen Gegensätze sie endlich im Geiste wieder versöhnte, durch das Bewußtsein und dessen Versöhnung mit Gott die Materie ihm auch wieder zuführte. Wir werden indeß erst im folgenden Kapitel angeben können, wie sich die gestürzten Götter, als die Bösen, denn so erscheint zunächst immer eine gestürzte Macht, gegen die herrschenden verhalten, wenn wir zuvor angegeben, wie das Βλάπτειν sich nicht blos auf die Anregungen der Hybris bezieht, sondern von den Göttern selbst ausgehen kann, welche den Sinn der Menschen verwirren, um sie zu verderben. In ähnlichem Verhältniß aber, wie die Titanen gegen die olympischen Götter, standen und stehen noch zum Theil gegen den Gott der Christenheit die gestürzten heidnischen Mächte, welche nun als überwundene ein einsames nächtiges Leben fortsetzen und noch vielfach den Menschen Schaden und Verderben bereiten; ihren Dienst begehen ihre An-

hänger, oder diejenigen, welche sie fürchten, um die späte Mitternacht in verlassenen Gegenden. Auch die hellenischen Gottheiten sollten so einmal von ihren erhabenen Herrscherſitzen herabſinken und gegen den allgemeinen Begriff Gottes als böſe Particularitäten erſcheinen, bis ſie, da ſie allerdings wahre Geiſtesmächte vorſtellten, im Umſchwunge der Zeiten, verſöhnt ihren Gräbern entſtiegen und nur einem höhern Geſetz ſich unterworfen haben. Denn auch die titaniſchen, noch immer nicht ganz gebändigten Urkräfte der Natur wirken ja zerſtörend fort, und die Hybris des Typhon muß noch immer wieder von Zeus Blitzſtrahl niedergeſchmettert werden,

εἰ Ζεύς γε Τυφῶ καρτερώτερος μάχῃ.

Hierauf mit einigen Worten aufmerkſam zu machen, hielten wir in ſo fern für nöthig, um zu zeigen, daß wir uns in den griechiſchen Darſtellungen noch jeden Tag mit der Darſtellung unſeres eigenen geiſtigen und phyſiſchen Lebens beſchäftigen; denn Griechenland hat einmal für alle Zeiten den wiſſenſchaftlichen und wahrhaft praktiſchen Grund für alle Beſtrebungen gelegt, und hat allem rein Menſchlichen einen ſo treffenden und wahren Ausdruck gegeben, daß ja das Chriſtenthum ſich am meiſten auch durch helleniſchen Geiſt aufgebaut hat.

---

## Sechſtes Kapitel.

### Zeus und der Begriff des helleniſchen Götterthums.

Indem wir nun ſo den Sturz des Alten und die Begründung einer neuen Herrſchaft geſehen, ſo möchten wir auch den Genuß haben, ſie in Bewegung zu ſehen und Zeugen deſſen zu ſein, wie die neuen Götter ihre Herrſchaft führen, wie ſie ihre Kämpfe beſtehen, und welchen Geiſt ſie den ihnen Angehörigen einflößen, da wir nur ſo ihre ganze Kraft und das Weſen des neuen Götterthums

zu

zu erkennen vermögen. *) Dabei möchte es sich für unsern Zweck weniger um eine vollständige Darstellung des ganzen griechischen Götterwesens handeln, sondern vielmehr nur darum, den Zeus als den ταμίας ἀγαθῶν τε κακῶν τε kennen zu lernen, als den, welcher die χρύσεια πάλαντα des Geschicks in Händen hält und der als eben jener ταμίας aus zweien Gefäßen Gutes und Böses hervornimmt, nach Il. ω. 527:

δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
δώρων, οἷα δίδωσι, κακῶν, ἕτερος δέ, ἐάων.

So ist er es, welcher die Loose der menschlichen Schicksale vertheilt δειλοῖσι βροτοῖσιν; von den Göttern aber heißt es: αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσίν, und, lauten die folgenden Verse:

Wem er aber des Wehs austheilt, den verstößt er in Schande,
Und herznagende Noth auf der heiligen Erde verfolgt ihn,
Daß, nicht Göttern geehrt, noch Sterblichen, lang' er umherirrt.

Das sind die harten Aussprüche eines eisernen Schicksals, dem der Mensch blind anheimgegeben ist, und gegen welches sein freier Wille, seine That, durchaus nicht in Anschlag kommt, grade so, wie es noch in demselben Glauben in einem Briefe des Paulus heißt: „es gibt Gefäße des Zorns, zugerichtet zur Verdammniß." **) Freilich sagt eine andere Stelle, in der Od. A. 32—34:

---

*) Plato Tim. 19. B. προσέοικε δὲ δή τινί μοι τοιῷδε τὸ κάλλος, οἷον εἴ τις ζῷα καλά που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ ζῶντα ἀληθινῶς, ἡσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καί τι τῶν τοῖς σώμασι δοκούντων προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα.

**) Die ganze Stelle lautet, Röm. IX. 18 ff.: Ἄρα οὖν, ὃν θέλει, ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει. ἐρεῖς οὖν μοι· τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε; μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ, ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως; ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ, ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι, ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν; εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν, καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ, ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς, κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς

Ὦ πόποι οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται!
ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρμορον ἄλγε' ἔχουσιν,

daß sie also durch Unverstand, gegen das Geschick, sich Elend schaffen, wobei das καὶ αὐτοὶ wohl zu berücksichtigen ist, und den freien Willen oder die freie Wahl schon in dieser frühen Zeit anerkennt: die Menschen können auch ihrem Geschick entgegen sich Böses schaffen. Berücksichtigt man dieses „auch" und das nachfolgende εἴδως für den Aegisthos, welcher gefehlt hat, obgleich ihm der künftige Rächer seiner That angekündigt ward, so hat der Schol. zu Il. ω. 527. ganz recht zu behaupten: ἐν τῇ Ὀδυσσείᾳ Ζεὺς, ὡς σαφῶς ἐπιστάμενος, λέγει τὴν ἀλήθειαν. Damit

---

δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύῃ ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν. — Diese Worte athmen den absolutesten Fatalismus und stärker und schlimmer als ihn Griechenland je gekannt, da dort dem Menschen doch zugeschrieben wird, er könne gegen Geschick (ὑπέρμορον) sein Loos ändern, hier aber dem σκεῦος ὀργῆς θεοῦ nicht einmal ein Laut der Klage gestattet sein soll, indem es zur blinden Masse herabgewürdigt wird, zu einem elenden Thon, der auch nicht einmal murren dürfe. Würde diese Stelle nicht durch andere Paulinische aufgewogen und dadurch in ihr richtiges Verhältniß gesetzt, so wäre sie die erniedrigendste, welche jemals über die Bestimmung des Menschen geschrieben ist, und man könnte mit vollem Recht ausrufen (Il. ω. 524.):

οὐ γάρ τις πρῆξις κέλεται κρυεροῖο γόοιο.
ὣς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσιν,
ζώειν ἀχνυμένοις.

Man kann nämlich hier mit der bloßen göttlichen Präscienz nicht mehr auskommen, da Gott selbst der κεραμεὺς ist und durch seinen Willen und seine That das Gefäß des göttlichen Zornes entsteht. Auf jeden Fall ist die oben angegebene griechische Bestimmung von Anfang an eine wahrhaftere, und man kann die Wortbedeutung der Paulinischen Stelle eben nur hienach erklären, wenn nicht vielleicht Schelling in dem Unprincip, auf welchem die Schöpfung ruht, in dem Willen und Zorne Gottes, mit welchem oder durch welchen sie nach ihm besteht, auch hiefür eine andere Deutung findet. Wissen, daß man ein σκεῦος ὀργῆς sei, und das zu Gottes Ehre, um kund zu thun seine Macht, und zugerichtet zu sein zur Verdammniß, ist für Gott kein Gegenstand des Ruhmes, und für den Unglücklichen eine zu schwere Höllenstrafe. Wir werden aber auf den Vers 18. „er verstocket, welchen er will," noch später als auf eine griechische Vorstellung, freilich in etwas anderer Beziehung, zurückkommen.

gewinnen wir drei sich mit freier Wahl oder mit bestimmtem Gesetz gegenüberstehende Mächte: die ewigen Bestimmungen des Schicksals, welche in der Sache selbst und ihren unausbleiblichen Folgen gegeben sind, den Zeus und die übrigen Göttermächte, welche die Loose den Sterblichen verhängen (Od. ς. 188.):

Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν,
ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλησιν, ἑκάστῳ,

was man etwa mit biblischem Ausdruck die Gnadenwahl nennen würde, und drittens den Menschen, welcher durch Unverstand dem guten Rath der Götter und den Bestimmungen des Schicksals zuwider handeln, gegen sie freveln kann. Diese drei Elemente des geistigen Lebens stehen sich so im Anfange ziemlich schroff gegenüber, und wir finden erst im Verlauf der Zeit einen Verein des Gottesbegriffs mit dem des Schicksals in der vollkommenen Erkenntniß der Gerechtigkeit, und eben so eine versöhnende Mitte zwischen dem Menschen und der gesetzlich oder concret bestimmten Gottheit. Nach der αὐθαδία des titanischen Bewußtseins und seinem furchtbaren Trotz mußte der Mensch sich durch bessere Einsicht, Erinnerung oder Verinnerlichung erweichen und erkennen, daß es sein eigenes Bestes wäre nicht ὑπέρμορον zu handeln und gegen der Götter weisen Rath, so daß schon Tiresias beim Sophokles (Antigone 1023 ff.) es aussprechen konnte:

ταῦτ' οὖν, τέκνον, φρόνησον· ἀνθρώποισι γὰρ
τοῖς πᾶσι κοινόν ἐστι τοὐξαμαρτάνειν·
ἐπὴν δ' ἁμάρτῃ, κεῖνος οὐκ ἔτ' ἔστ' ἀνὴρ
ἄβουλος οὐδ' ἄπολβος, ὅστις ἐς κακὸν
πεσὼν ἀκεῖται, μηδ' ἀκίνητος πέλει.

Mit diesen wenigen Worten ist jenes ins Innere gehen schön hervorgehoben: daß der Fehlende nicht möge in verhärtetem Trotz verharren, sondern dem Übel abhelfen, eine Einsicht, vor der die Titanen verschwinden müssen gegen die nur noch allein möglichen Heroen, welche groß sind, Göttersöhne, eben durch den Kampf

für das Geſetz, und mit den Himmliſchen ſich wieder vereinigen können als Halbgötter durch den reinigenden Opfertod, gleich Herakles.

Unterſuchen wir aber zunächſt genau, in wie fern die Götter Urheber des Böſen genannt werden dürfen.

Das Auge unſeres Geiſtes ſchaut das göttliche Eine; mit den leiblichen Augen erfaſſen wir die zerriſſene, zerſprengte Vielheit, τὸ διαιρετόν, und verlangen nun nach dem Bande beider: wir ſehen einen Übergang der Exiſtenzen, ſehen Eins ein Anderes werden, und wie es Pythagoras beim Ovid ausdrückt (Met. XV. 165), Omnia mutantur: nihil interit.

Aber nachdem man eine Exiſtenz als in der andern begründet erkannt hat und ſie durch natürliche Zeugung aus ihr hervorgehen ſieht, forſcht der Geiſt nach dem Urſprunge der Welt; die Frage nach dem Grunde der Dinge,

. . . unde nives, quae fulminis esset origo:
Jupiter, an venti, discussa nube, tonarent,

löſt ſich in die einfache, allumfaſſende Frage auf: Quid Deus? Der Menſch nun, wie es in der angeführten Stelle des Ovid von dem Samier geſagt wird,

. . . licet coeli regione remotos,
Mente Deos adiit: et, *quae natura negabat*
Visibus humanis, oculis ea pectoris hausit.

Da erſchienen die Eleaten und ſagten: „Nur das Sein iſt; das Nichtſein iſt gar nicht.“ Eben ſo bekannt wie dieſes Wort iſt die Polemik des Plato dagegen und ſein welthiſtoriſcher Satz, daß ſich das Viele auf das Eins beziehen müſſe und das Eins auf das Viele (Parm. p. 135.), und p. 129: „denn wenn freilich Jemand zeigte, die Ähnlichkeit ſelbſt wäre unähnlich, oder die Unähnlichkeit ähnlich, das wäre, denke ich, ein Wunder. Zeigt er aber wie dem, was beides an ſich hat, auch beides zukommt: ſo dünkt mich, o Zenon, dies gar nichts widerſinniges. Auch

nicht wenn jemand zeigt alles sei Eins, weil es die Einheit an sich hat, und dasselbe sei auch wieder Vieles, indem es eine Menge in sich hat: aber wird er zeigen, das eigentliche Eins sei selbst Vieles und wiederum, das Viele selbst sei Eins: dieses werde ich gewiß bewundern . . . und wenn jemand die Begriffe selbst aussonderte, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die Vielheit und die Einheit, die Bewegung und die Ruhe, und alle von dieser Art, und dann zeigt, daß diese auch unter sich können mit einander vermischt und von einander getrennt werden, das, o Zenon, würde mir gewaltige Freude machen."

Diese Sätze schließen schon in sich die Einheit Gottes, und wenn Plato in seinen Darstellungen noch die Kräfte trennt, als geschieden gegeneinander bestimmt, nicht alle nothwendigen Bestimmungen der Vielheit schon in die Einheit Gottes selbst setzt, ihn mit der Materie noch gleichsam als mit einem Äußerlichen operiren läßt, so ist dies eben nur dem nothwendigen Entwicklungsgange des Begriffs zuzuschreiben, der erst als äußerlich, sich gegenständlich erfaßt, was seine immanenten Bestimmungen sind, und als δημιουργὸς auch gleichsam auf die ihm äußerlichen εἴδη sieht, während sie in ihm selbst beschlossen sind. Daß aber Gott dennoch in diesem Gebundensein frei handelt, leuchtet ein aus dem Satze des Spinoza (Ethic. I. Def. 7.): Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit et agit; coactam autem, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. Deus, tametsi necessario, libere tamen existit, quia ex sola suae naturae necessitate existit. Plato also, indem er die Dialektik begründet, hielt sich, wie es im Parmenides heißt, nicht auf bei Betrachtung des Sinnlichen und seiner Täuschungen, sondern betrachtete das, was nur das Denken erfaßt und was allein ist. Wie aber eben diese Dialektik dahin führt, aus Weiß Schwarz zu machen, und so in den absoluten Gegensatz zu

verfallen durch die Bewegung des reinen Gedankens, gibt er selbst an in der Republik (p. 538—39), indem er sagt: „durch Dialektik könne Einer das Schöne, was er von den Menschen gehört, in Häßliches verwandeln.“ Der Einheit tritt somit die Geschiedenheit, dem καλὸν das αἰσχρὸν gegenüber, und wir stehen auf dem gefährlichsten Punct der Dialektik, den man so bezeichnet hat, daß nach dieser Aussage Gut und Böse einerlei wäre. Wir lassen dafür Hegel reden (Rechtsphil. p. 184.): „Diese letzte abstruseste Form des Bösen, wodurch das Böse in Gutes, und das Gute in Böses verkehrt wird, das Bewußtsein sich als diese Macht und deswegen sich als absolut weiß, — ist die höchste Spitze der Subjectivität im moralischen Standpuncte, die Form, zu welcher das Böse in unserer Zeit und zwar durch die Philosophie, d. h. eine Seichtigkeit des Gedankens, welche einen tiefen Begriff in diese Gestalt verrückt hat, und sich den Namen der Philosophie, eben so wie sie dem Bösen den Namen des Guten anmaßt, gediehen ist.“

Wir können hier dem neueren Philosophen nicht tiefer in seiner Darstellung nachgehen, sondern wollen nur noch einen Satz aus der Religionsphilosophie (II. p. 261.) herausheben, welcher genügen wird, den Standpunct für das Böse der Gottheit gegenüber anzugeben; dort heißt es: „das Böseseyn setzt sogleich die Beziehung der Wirklichkeit auf den Begriff voraus.“ Indem wir es nun in der griechischen Mythologie mit wirklichen und wirkenden oder demiurgischen Göttern zu thun haben, so ist in ihrer Vielheit selbst und in den durch sie den Menschen werdenden Anregungen sogleich jene Beziehung gesetzt, und damit das Böse; das Demiurgische aber ist nicht allein das die Materie schaffende, sondern auch das Thaten und Gesinnungen hervorrufende Princip, wie Plato auch von der Rhetorik sagt, (Gorg. 453. A.): „ὅτι ψεύδους δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική.“

So lange nun jeder Gott als die in seinem Kreise wirkende

oder demiurgische Macht erschien, mußten sie im Zusammentreffen als feindliche oder böse Principe sich entgegenstehen und von den sie anrufenden Menschen als gut oder böse betrachtet werden. Über alle herrschte zwar Zeus und ist mächtig, sie alle zu zwingen, aber er selbst kann getäuscht, hintergangen werden, und nur die Μοῖρα bleibt unerbittlich, vollendet sich ohne einer Täuschung zu erliegen. Daher haben wir eben jenes Dreifache zu unterscheiden; das Schicksal indeß, was sich anfangs als das die Übel verhängende bestimmt, tritt mit der Μοῖρα θανάτοιο und den anderen an die natürliche Existenz geknüpften Übeln auch allmälig in den Willen des Zeus, und dann werden statt des Geschickes als selbstständiger Gewalt, die Geschicke der Götter, oder des Zeus angerufen. Wir scheiden damit das Übel von dem Bösen, und wenn auch jenes diesem als Strafe folgen kann, so wird es doch bald getrennt, und die Übel anthuenden Gottheiten sehen sich in ihrer Einwirkung auf das natürliche Dasein beschränkt. Ganz anders erscheinen sie, sobald sie auf den Willen, den Entschluß der Sterblichen einen Einfluß ausüben wollen, sobald sie als geist- und sinnverwirrende auftreten und bewirken, daß dem, welchen sie verderben wollen, das Böse gut erscheint, wie es vom Ajax heißt, (Soph. Aj. 610.):

καί μοι δυσθεράπευτος Αἴας
ξύνεστιν ἔφεδρος, ᾧ μοί μοι,
θεία μανίᾳ ξύναυλος,

oder wie der Chor in der Antigone singt, (Vers 620 ff.):

σοφίᾳ γὰρ ἔκ του
κλεινὸν ἔπος πέφανται,
τὸ κακὸν δοκεῖν ποθ' ἁδλὰν
τῷδ' ἔμμεν, ὅτῳ φρένας
θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν.

Eben so wird weiser Sinn als eine Gabe der Götter gerühmt; (V. 683.): πάσῃ, θεοὶ φύουσιν ἀνθρώποις φρένας,
πάντων, ὅσ' ἐστὶ, χρημάτων ὑπέρτατον.

Wer also den Göttern wohlgefällig lebt, dem wird diese höchste Gabe zu Theil; die Feinde aber verderben sie durch allerlei Übel und durch die schlechteste Gabe, wie man wohl im Gegensatz jener höchsten sagen kann, durch schlechten Sinn. Wenn wir jedoch früher schon bemerkt haben, daß die Götter selbst Urheber von Verbrechen seien nach griechischer Ansicht, durch den Anreiz zu ihnen, so ist dies hier weiter dahin zu bestimmen, daß es begründete, in irgend einem Recht wurzelnde sein mußten; absolute Schlechtigkeit hat man ihnen nie zugeschrieben. Sehr treffend ist dafür eine Stelle des Platon (Legg. XII. p. 941.), wo er von dem Verbrechen des Diebstahls handelt und denselben, wie den Raub, als illiberal und schändlich hinstellt, so daß niemals ein Götterſohn sie würde begangen haben, und niemand, welcher in sie verfalle, solle meinen, er habe etwas gethan, dessen sich auch Götter schuldig gemacht; denn dieses sei weder wahr noch glaubhaft. Κλοπὴ μὲν χρημάτων ἀνελεύθερον, ἁρπαγὴ δὲ ἀναίσχυντον τῶν Διὸς δὲ υἱέων οὐδεὶς οὔτε δόλοις οὔτε βίᾳ χαίρων ἐπιτετήδευκε τοῦτον οὐδέτερον. μηδεὶς οὖν ὑπὸ ποιητῶν μηδ' ἄλλως ὑπό τινων μυθολόγων πλημμελῶν περὶ τὰ τοιαῦτα ἐξαπατώμενος ἀναπειθέσθω, καὶ πλέπτων ἢ βιαζόμενος οἰέσθω μηδὲν αἰσχρὸν ποιεῖν ἀλλ' ἅπερ αὐτοὶ θεοὶ δρῶσιν οὔτε γὰρ ἀληθὲς οὔτ' εἰκός, ἀλλ' ὥς τις δρᾷ τοιοῦτον παρανόμως, οὔτε θεὸς οὔτε παῖς ἐστί ποτε θεῶν. Danach hätten wir die Einwirkung der Götter in Bezug auf Verbrechen zu begreifen, in so fern für den Griechen die erste Forderung durchaus τὸ ἐλεύθερον ist, und daß der Gottheit durchaus fremd ist τὸ ἀνελεύθερον; irgend ein Motiv, ein Milderungsgrund muß vorhanden sein, um die Theilnahme eines Gottes herbeizuführen, ein Grund, der den Orest freilich zum Muttermörder machen kann, und der Apollon selbst sagen läßt, (Aesch. Eumenid. 84.):

καὶ γὰρ κτανεῖν σ' ἔπεισα μητρῶον δέμας,

aber eben sowohl im Anfang dieser Rede:

οὗτοι προδώσω· διὰ τέλους δέ σοι φύλαξ·
ἐγγὺς παρεστὼς, καὶ πρόσω δ' ἀποστατῶν,
ἐχθροῖσι τοῖς σοῖς οὐ γενήσομαι πέπων.

Oreſt erwidert:

ἄναξ Ἄπολλον, οἶσθα μὲν τὸ μὴ ἀδικεῖν.

Nur in dieſen Conflicten des begründeten Handelns, was allerdings wieder als eine Übelthat erſcheinen kann, treten die Götter ein und nahen dann auch ihrem Schützling, führen ihn zur Verſöhnung. — Das dritte hierhergehörige Moment, nämlich des Menſchen eigner Rath und eigene Begierde, muß danach freilich als gottlos und als ἀνελεύθερον erſcheinen; zwar mit dem Namen des ἔρως wird ſie benannt jene Habgier, oder ſonſt eine böſe Eigenſchaft, der die Söhne der Götter niemals verfallen können (wie Plat. ſagt, l. l.: „σμικρόν τι γὰρ ὁ κλέπτων ἔρωτι μὲν ταὐτῷ, δυνάμει δὲ ἐλάττονι κέκληται“), aber der Gott Eros hat keinen Theil an dieſem Namen, wie er den blos dem ſchlechten unfreien Menſchenſinn eigenen Verbrechen gänzlich fremd iſt.

Wenn wir nach dieſer in den Anſichten der Alten durchaus wohlbegründeten Unterſcheidung die Einwirkung der Götter auf die Handlungen der Menſchen anſehen, ſo werden wir nicht in Gefahr gerathen, die Griechen von dieſer Seite als durch ihr Götterthum zu ſchlechten Thaten angeleitet darzuſtellen; denn ein freies Volk durfte auch nach dieſer ſo ſchwierigen und gefahrvollen Seite, der Andern zuzuſchreibenden Verführung, nur den edelſten Grundſätzen Raum geben. Finden ſich indeß in der Maſſe einzelne Frevler und Übelthäter, ſo fragen wir, ob nicht chriſtliche Staaten noch verderbtere Sitten und Gedankenſpielereien aufzuweiſen haben, als wir ihnen im Alterthum unter weniger hoch und ſicher thronenden Göttern begegnen.

## Siebentes Kapitel.

Perſonificationen des Böſen. Böſe Weſen.

Das menſchliche Bewußtſein verlangt einen lebendigen, einen exiſtirenden Gott, einen gegenwärtigen, der eine Macht habe über die einzelne Exiſtenz und der ſie als dieſe Macht erlöſen könne vom zeitlichen Übel und von der Herrſchaft des Böſen. Natürlich daß die Kinder Iſrael ſich nicht zufrieden ſtellen konnten, als ihnen Gott nur erſchien, wie es in der Schrift heißt, (2. Moſe 20, 21.): „Alſo trat das Volk von ferne; aber Moſe machte ſich hinzu ins Dunkle, da Gott innen war.“ Bald forderten ſie dann auch, da Moſe verzog von dem Berge zu kommen, einen gegenwärtigen Gott und ſprachen zu Aaron, (Cap. 22.): „Auf, und mache uns Götter, die vor uns hergehen;“ und als Aaron ein gegoſſenes Kalb gemacht hatte, ſprachen ſie: „das ſind deine Götter Iſrael, die dich aus Egyptenland geführt haben.“

Dieſer Gedanke liegt aller bildlichen Darſtellung des göttlichen Weſens zum Grunde, und es wird demgemäß der Menſch jederzeit das Höchſte was er kennt, ſeinen Gott nennen, und ihm diejenige Exiſtenz geben, welche ihm die höchſte und über das Einzelne mächtige zu ſein ſcheint. Unſere Zeit lebt im Gedanken, und wir ſchreiben ihm die höchſte Macht zu; wir mögen daher wohl mit Byron (Corsair VIII.) von ſeiner Gewalt über die blinde, willenloſe Maſſe ſagen:

What is that spell, that thus this lawless train
Confess and envy, yet oppose in vain?
What should it be, that thus their faith can bind?
*The power of Thought — the magic of the Mind.*

So iſt nach der Erhabenheit oder Geringfügigkeit der Exiſtenz,

welche jede Zeit ihrem Gott zugeschrieben hat, die Höhe ihres geistigen Bewußtseins zu messen und wir werden es überall bestätigt finden, daß man ihm dasjenige Dasein verlieh, welches man als ein mächtiges gegen die Individuen betrachten zu müssen glaubte, entweder es selbst erst bildend, oder es annehmend, wie man es von den Vätern überkommen hatte. Wie es nun noch jetzt in einigen Gegenden Rußlands verboten ist und verbrecherisch oder gottlos, eine Taube zu tödten, als das lebendige Bild des heiligen Geistes, so wird der Mensch immer eher die Macht einer Thierform anerkennen, und am allerersten eines mißgestalteten Ungeheuers, eines κνώδαλον βροτόφθορον, das die Kraft hat, den Menschen zu vernichten, denn eine geistige Kraft: Zeus wird dann noch gedacht werden können, wie es bei Aeschylus heißt (Ἰκ. 297.),

φασὶν πρέποντα βουθόρῳ ταύρῳ δέμας,

„So sagt man; ein kuhbrünstiger Stier war's von Gestalt," bis man Gutes und Böses, Tyrannei und gesetzliche Herrschaft scheiden lernte, nnd die anfangs als Götter erkannten uns schädlichen Wesen als die bösen, die von ihnen befreienden aber als die guten, als die wahren Götter betrachten konnte. Endlich war auch die Herrschaft des Menschen über die blinde Natur begründet; ihm gehorchte Land und Meer, der Stier des Waldes und das flüchtige Wild, so daß Sophokles nun aussprechen durfte, (Ant. 332.):

πολλὰ τὰ δεινὰ, κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.

Das war ein ungeheurer Fortschritt, und die Völker konnten fortan nicht mehr nach einem stiergestaltigen Gott rufen, sondern sie mußten nach dem Worte Gottes verlangen, mit dem freilich auch zunächst viel Aberglauben und Abgötterei getrieben werden sollte, bis es eine Wahrheit geworden ist in dem Geist des Herrn; denn unbegriffen war es auch nur eine sinnliche Existenz und nicht viel höher zu achten als jenes goldene Kalb. Welche Kluft

aber liegt zwiſchen jenem kuhbrünſtigen Stier und dem Horaziſchen Wort, (Ep. I. 26—29.):

Non qui Sidonio contendere callidus ostro
Nescit Aquinatem potantia vellera fucum,
Certius accipiet damnum propiusve medullis,
Quam qui non poterit vero distinguere falsum.

Selbſt die Geſtirne, als Leiter der menſchlichen Geſchicke, mußten fallen vor dem allumſchließenden Geiſt und dem allwirkenden, und was kann man dem alten Aſtraldienſt wohl für eine Würde zuſchreiben gegen die viel erhabeneren Schilderungen des göttlichen Weſens, wie ſie uns ſchon Pindar entwirft, wenn er ſingt, (Pyth. III. 27 ff.):

... ἐν δ' ἄρα μηλοδόκῳ Πυθῶνι τόσσαις ἄϊεν ναοῦ βασιλεὺς
Λοξίας κοινᾶνι παῤ εὐθυτάτῳ γνώμᾳ πιθών,
πάντα ἴσαντι νόῳ· ψευδέων δ' οὐχ ἅπτεται κλέπτει τέ νιν
οὐ θεὸς οὐ βροτὸς ἔργοις οὔτε βουλαῖς.

Will jedoch jemand die realen Anſchauungen ſo hoch ſtellen, ſo dürfte ihrem Werthe durchaus kein Eintrag geſchehen, wenn man auch den Geiſt als ihre Macht über ſie erhebt, und wenn man nicht auf die Stufe des Bewußtſeins herabtritt, daß man etwas als Thatſache annimmt, ohne ſich auf ihren Grund einzulaſſen, während ſchon Ariſtoteles ausſpricht, daß nicht das ὅτι, ſondern allein das διότι den Philoſophen, oder den denkenden Geiſt, mache (Met. A. 1.): Οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι, τὸ ὅτι μὲν ἴσασιν, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσι. Vorher ſagt er: σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας τῶν ἐμπείρων ὑπολαμβάνομεν, und das Annehmen von Thatſachen irgend einer Art, göttlicher oder menſchlicher, wird ſo ſtets als Empirie gegen die Kunſt und Wiſſenſchaft τοῦ καθόλου zurücktreten müſſen, ſelbſt wenn, wer dieſe hat, im einzelnen manchen Fehler begehen dürfte, wie es ebendaſelbſt von dem empiriſchen Arzt im Gegenſatz des wiſſenſchaftlich gebildeten heißt.

Ganz auf gleiche Weise werden wir nun die Abbildungen der göttlichen Mächte oder ihre Verbildlichungen sich entwickeln sehen; auch hier werden wir von den Naturexistenzen ins Innere des Bewußtseins eintreten und dort den Hellenen nach Gründen und Ursachen jener forschend treffen, in einem anfänglich dunklen Reiche, das aber mehr und mehr erhellt zu dem Lichte der wahren Sonne führen sollte, von welchem die existirende nur ein schwaches Abbild ist.

Was sich in seinem natürlichen Dasein als böse und verderblich zeigt, wird die bildliche Darstellung uns demnach auch zuerst als böses Wesen zeigen, und wie die Erkenntniß des Bösen mit dem Unterscheiden des Übels beginnt, so sind auch die bösen Götter und Geister im Anfang die Übel stiftenden. So ist das Bild der Schlange auch in Griechenland oft das des einbrechenden Verderbens, wie wir z. B. auf einem Vasengemälde sehen, welches den Polyphem darstellt, dem Ulysses das Auge ausbohren will, und ihn deshalb trunken macht; eine Schlange stürzt auf ihn, als Symbol seines Schicksals. So ist sie die allgemeine Begleiterin aller bösen Genien und Dämonen in der griechischen Darstellung geworden, wie Eris, die Erinnyen und andere zur Genüge zeigen; ihre Überwindung aber wurde schon früh den heilbringenden Göttern und Heroen zugeschrieben. Wir werden deshalb wohl voraussetzen dürfen, daß die Übermüthigen, die Gesetzlosen, genug alles den Ordnungen des Zeus Widerstrebende, in Begleitung der Schlangen erscheinen, und erinnern für die Titanen und Giganten, deren körperlicher Bildung sie zum Theil anhaften, hier nur an die Beschreibung, welche Aeschylus von dem Zeichen des Typhon auf dem Schilde des Hippomedon macht, (Sept.: c. Th. 491 sqq.):

ὁ σηματουργὸς δ' οὔ τις εὐτελὴς ἄρ' ἦν,
ὅστις τόδ' ἔργον ὤπασεν πρὸς ἀσπίδι,
Τυφῶν' ἱέντα πυρπνόον διὰ στόμα,
λιγνὺν μέλαιναν, αἰόλην πυρὸς κάσιν·

ὄφεων δὲ πλεκτάναισι παρέδρομον νύτος
προσηδάφισται ποικιλογάστορος κύκλου.

Ehe wir jedoch ins Einzelne gehen, hätten wir noch zwei Bemerkungen voranzuſchicken. Wenn nämlich von Perſonification die Rede iſt, ſo kann dieſe eine mehrfache Bedeutung haben, je nachdem ſie die Kunſt, die Mythologie oder die Philoſophie betrifft; beſonders aber iſt hier der Begriff der Subjectivität nicht mit dem der Perſönlichkeit zu vermengen, da wir es nicht mit Einzelnen, mit Individuen, ſondern nur mit allgemeinen Perſönlichkeiten zu thun haben, welche ein ganzes εἶδος in ſich begreifen und dadurch allein zu künſtleriſchen, mythologiſchen oder philoſophiſchen Perſonen geſtempelt werden. Ein Fortgang von dem mehr Beſonderen zu dem Allgemeineren wird ſich freilich bemerklich machen, und die bildende Kunſt mehr die Momente der Beſonderheit darzuſtellen haben, ja dieſe wird die als allgemein zu denkenden Perſonen völlig, wie es in der realen Erſcheinung geſchieht, zu Individuen herabſetzen, obgleich — denn wir befinden uns auf dem Gebiete der helleniſchen Kunſt — auch hier etwas Typiſches ſich wird geltend machen. Alles nun, was auf die angegebene Weiſe typiſch ſich dennoch in ganz realer Beſtimmtheit auffaſſen und darſtellen läßt, wird ein Moment der künſtleriſchen Bildung in ſich tragen; weniger individuell beſtimmte Perſönlichkeiten werden der Poeſie verbleiben müſſen, und den Übergang zu den ganz allgemein und philoſophiſch als εἴδη beſtimmten werden endlich die mythologiſchen Perſonificationen machen, welche, obgleich perſönlich gefaßt, wie ſchon bei Pindar Ἶρις, Κόρου μάτηρ Θρασύμυθος, dennoch nicht die künſtleriſche Geſtaltung zuließen, indem ſie zu allgemein, zu viele Genera umfaſſend erſchienen. Was wir aber früher angedeutet, über den Begriff des Hellenenthums und ſeine Bildungen und Geſtaltungen überhaupt, wird hier ſchon mehr Boden gewinnen, da es ſchon jetzt einleuchten möchte, wie auch der Begriff der Gottheit ſich immer mehr verallgemeinernd, endlich jeder künſt-

lerischen Darstellung entging und deshalb den Übergang in einen andern Cultus nöthig erscheinen ließ, ja das Christenthum selbst als letzte Forderung aufstellte; wäre auch seine Verbreitung und Begründung nur denkbar gewesen ohne jene unendliche Vorarbeit der Hellenen, welche eben alle Besonderheiten in das eine εἶδος der allmächtigen und allumschließenden Gottheit begriffen und schon selbst des Zeus Altäre gestürzt hatten?

Eine weitere Bemerkung betrifft die Wohnsitze böser Wesen, welchen man wohl, nach orientalischem Vorgange, geneigt sein möchte die Wüsten und Einöden als solche anzuweisen. Schon oben haben wir bemerkt, daß Christus vom Geiste in die Wüste geführt wurde, wo nach jüdischer Vorstellung auch Asasel und Asmodi wohnten, und wir könnten hier sogleich daran erinnern, daß auch Prometheus vom Zeus in die Wüste verstoßen wird, ἄβατον εἰς ἐρημίαν; Hephästos aber sagt ihm, er werde ihn mit schwer zu lösenden Fesseln anschmieden,

προσπασσαλεύσω τῷδ' ἀπανθρώπῳ πάγῳ,
ἵν' οὔτε φωνὴν, οὔτε του μορφὴν βροτῶν
ὄψει.

Gerade so heißt es vom Asmodi (Tob. 8, 3.): „Und der Engel Raphael nahm den Geist gefangen, und band ihn in die Wüste ferne in Egypten.“ Vergleichen wir nun damit die Sentenz am Schluß des vierten Platonischen Briefes, welche wohl sprichwörtlich in Griechenland gewesen sein konnte, ἡ αὐθάδεια ἐρημίᾳ ἔοικεν, so haben wir darin zugleich den innern Grund einer solchen Verbannung in die Wüste, oder einer Isolirung, wie sie den αὐθάδης trifft. Das Wesen der αὐθάδεια besteht nämlich nach Aristoteles (Ἠθ. μεγ. A. 29.) im Gegensatze der ἀρέσκεια, der nachgebenden Schmeichelei, darin daß der αὐθάδης ein solcher ist, οἷος μηδενὶ ἐντυχεῖν μηδὲ διαλεγῆναι . . . ὁ γὰρ αὐθάδης αὐτάδης τίς ἐστιν, ἀπὸ τοῦ αὐτὸς αὑτῷ ἀρέσκειν; Aeschylus

ſtellt ſie außerdem in der Figur des Kratos mit der τραχύνης ὀργῆς zuſammen:

σὺ μαλθακίζου, τὴν δ' ἐμὴν αὐθαδίαν
ὀργῆς τε τραχύτητα μὴ 'πιπλησσέ μοι.

Gehen wir alſo nur dem Gedanken nach, ſo ergibt ſich für das Böſe eine Vereinſamung, und wie der Tag und ſein göttliches Licht die Welt verbinden, die Nacht aber alles vereinzelt darſtellt, ſo werden wir natürlich auch die Nacht als Mutter des Böſen und als den Böſen freund erſcheinen ſehen; die Wüſte und die Finſterniß werden ihre Wohnungen ſein, denn nur das Gute kann, nach dem bibliſchen Ausdruck, ſich bauen, etwas in ſich Geſchloſſenes hervorbringen, während die Thaten des Böſen, das Zerſchlagen, Zerſtückeln und Verwüſten ſind. Im Sinne des Dichters ſchließt ſich aber an die Vorſtellung der Verwüſtung unmittelbar die des Dunkels, aus welchem der Götter Rath wiederum roſige Blüthenmonde entſtehen läßt, wie wir bei Pindar leſen, (Isth. III. 34 sqq.):

ἀλλ' ἀμέρᾳ γὰρ ἐν μιᾷ
ταχεῖα νιφὰς πολέμοιο τεσσάρων ἀνδρῶν ἐρήμωσεν μάκαιραν ἑστίαν·
νῦν δ' αὖ μετὰ χειμέριον ποικίλων μηνῶν ζόφον χθὼν
ὤ τε φοινικέαισιν ἄνθησεν ῥόδοις
δαιμόνων βουλαῖς.

Gleich dem Prometheus finden wir auch den Cyclopen in der Wüſte, und die bangen Gefährten des Ulyſſes läßt Euripides ſingen, (Cycl. 620 sqq.):

Ach, dann könnte ich den rebenumflatterten Gott,
Den theuern Bakchus wiederſchau'n,
Und fliehen aus der Wüſte Polyphems! *)
Ach, werd' ich je ſo glücklich ſein?

Derſelbe Dichter ſagt (Tro. 26.): ἐρημία γὰρ πόλιν ὅταν λάβῃ κακή

*) Κύκλωπος λαῶν ἐρημίαν, lautet es im Griechiſchen.

κακὴ, νοσεῖ τὰ τῶν θεῶν, und Vers 95. warnt er vor solcher Verwüstung, indem sie den Übelthäter sicher ins Verderben führt: Μῶρος δὲ θνητῶν ὅστις ἐκπορθεῖ πόλεις, ναούς τε τύμβους τε . . . ἐρημίᾳ δοὺς αὐτὸς ὤλεθ' ὕστερον. Es kann einer andern Untersuchung vorbehalten bleiben, warum Zeus auf Lesbos Ἐρημήσιος hieß (E., Ζεὺς ἔν Λέσβῳ. Hesych.), aber erwähnt zu werden verdienen die ἐρημονόμοι θεαὶ bei Apoll. Rhod. 4, 1333, *)

*) Da auf einem so schwierigen Gebiete, wie das der mythologischen Orts- und Völkerbeziehungen ist, die ganz einzeln stehende Notiz des Hesychius keineswegs als Grundlage einer Erörterung dienen kann, so bemerke ich hier nur, daß man jenen Namen des Zeus, Ἐρημήσιος, vielleicht in Verbindung glauben könnte mit dem Dienste des Jupiter Ammon und des Bacchus auf der Insel Lesbos, indem uns Diodor III. 73. berichtet, daß man den ersten Dionysos für einen Sohn desselben gehalten habe (τὸν μὲν οὖν πρῶτον Διόνυσον, ἐξ Ἄμμωνος καὶ Ἀμαλθίας γενόμενον, τοιαύτας αἱ Λίβυες ἱστοροῦσιν ἐπιτελέσασθαι πράξεις). Warum jedoch die Lesbier gerade den Zeus so benannt, und ob nicht der auf den Münzen von Methymna und Mytilene vorkommende Jupiter Ammon vielmehr ein Dionysos sei, wie man auf einer Münze von Tenos später einen Bacchus erkannt, weiß ich freilich nicht zu sagen, und muß es weiterer Untersuchung anheimstellen, die nur auf genauer Betrachtung der Münzen selbst beruhen kann. Eckhel (Doct. Num. Vet. II. 505.) gibt unter den Lesbischen Münzen eine an, von der er sagt: Caput Ammonis. MYTI. Herma navi insistens capite barbato, ex quo, ut videtur, hederae dependent. Ferner: Caput imberbe diadematum et cum cornu arietino. — In parte aversa videtur propositus Bacchus qualis a Mitylenaeis colebatur. S. 566. macht er dann die allgemeine Bemerkung: Generatim numi Mytilenes non panca cultus peregrini argumenta ostendunt. Eckhel behandelt den Gegenstand ausführlicher, T. III. p. 118. unter den Cyrenaischen Münzen und meint, nach Diodor a. a. O., als Sohn des Ammon sei Dionysos mit gleicher Gesichtsbildung, nämlich gehörnt, dargestellt worden. (S. auch Mionnet, Descript. de Mon. ant. T. 3. unter Lesbos, und Supplement 6.) Eben so ist über die ἐρημονόμοι θεαὶ, welche Jason anruft, wenig mehr mitzutheilen, als was sie selbst einige Verse vorher von sich sagen, daß sie Töchter der Libya sind:

οἰοπόλοι δ' εἰμὲν χθόνιαι θεαὶ αὐδήεσσαι,
ἠρῶσαι Λιβύης τιμήοροι ἠδὲ θύγατρες. (Vers 1322—23.)

Der Scholiast führt dazu eine Parallelstelle aus Kallimachus an; was er indeß zur Erklärung der οἰοπόλοι bemerkt, περὶ τὰς οἷς πολοῦσαι, ist schon von andern beseitigt. Erinnern könnte man vielleicht noch an Pindars οἰοπόλος δαίμων, solivagus deus, wie er Pyth. IV. 28, den Euxynius nennt.

indem die Wüstengötter sicher nicht diejenigen sind, von denen sich der Mensch wird verlassen sehen, wenn ihn Hochmuth aufbläht, so daß er und sein Haus darüber zu Grunde geht. Denn so schildert Plato (Legg. IV. 716.) einen ἔρημος θεοῦ· ὁ δέ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας.. φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως, ὡς οὔτ' ἄρχοντος οὔτέ τινος ἡγεμόνος δεόμενος ἀλλὰ καὶ ἄλλοις ἱκανὸς ὢν ἡγεῖσθαι, καταλείπεται ἔρημος θεοῦ . . . καὶ πολλοῖς τισὶν ἔδοξεν εἶναί τις, μετὰ δὲ χρόνον οὐ πολὺν ὑποσχὼν τιμωρίαν οὐ μεμπτὴν τῇ δίκῃ ἑαυτόν τε καὶ οἶκον καὶ πόλιν ἄρδην ἀνάστατον ἐποίησε. Verbinden wir damit eine andere Stelle desselben Buches (X. 908. 909.), so werden wir dort angegeben finden, was aus einer Meinung folge, welche annimmt θεῶν ἔρημα εἶναι πάντα; mit solchem Glauben würde die Welt in ungemessene Wollust und maaßlosen Schmerz versinken, ἀκράτειαί τε ἡδονῶν καὶ λυπῶν nennt sie Plato, und gibt uns damit den Begriff dessen, was die Phantasie nach ihrer gestaltenden Weise uns als wüstenbewohnende Wesen ausmalt und in die Reiche der Nacht verweist. Auch die Gottlosen straft er mit einem fünfjährigen Gefängniß; ἐν τούτῳ δὲ χρόνῳ μηδεὶς τῶν πολιτῶν αὐτοῖς ἄλλος συγγινέσθω πλὴν οἱ τοῦ νυκτερινοῦ ξυλλόγου καινωνοῦντες ἐπὶ νουθετήσει τε καὶ τῇ τῆς ψυχῆς σωτηρίᾳ ὁμιλοῦντες, zur Errettung ihrer Seele, ein Wort, welches wir als höchst bedeutsam gleich hier hervorheben mußten, da es zeigt, wie großes Gewicht auch schon die Griechen auf das Heil der Seelen gelegt haben, und wie sehr sie bemüht waren die Strafe nach dieser Seite hin wirksam zu machen. Platons unzweifelhaft ächtes Buch von den Gesetzen bietet dafür die herrlichsten Belege.

Loca sola caveto sagte das Sprichwort, und nach der vorliegenden Betrachtung wohl mit Recht, denn in den Wüsteneien begegnen wir dem Bösen und allen seinen Wirkungen, finden dort nur Disharmonie; sie sind die Wohnsitze des Typhon, der alles Zusammenhanges und aller Ordnung Feind war und dem deshalb,

wie man sagt, auch alle unmusikalischen Thiere, besonders der Esel (ὄνος πρὸς λύραν), geweiht waren. Häufig lesen wir ἔρημος καὶ ἄφιλος, und sehen so überall, ganz dem Begriffe des Bösen gemäß, dieses als das Zerrissene auch an jene Orte irdischer Zerrissenheit und Zeugungslosigkeit verwiesen; denn sobald es von dem bessern Princip überwunden und in den Tartarus und sein Dunkel hinabgestürzt ist, werden ihm, wie dem Kronos, die μήδεα geraubt.

Die Übersicht nun der einzelnen als böse und verderblich bezeichneten Wesen wollen wir mit der Ἄτη beginnen,

πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἣ πάντας ἀᾶται,
οὐλομένη, (Il. T. 91—92.)

als dem allgemeinsten Bilde menschlichen Leidens, welches keinen verschont, und die Werke der Menschen mit dem allgemeinen Loose der Vergänglichkeit trifft. Ihr Begriff ist der des irdischen Übels, welches daraus entspringt, daß, wie Göthe (Naturwissenschaftliches) sich ausdrückt, die Natur nicht allen ihren Wesen und Schöpfungen Dauer verleihen kann. Deshalb sehen wir sie von Zeus aus dem Himmel verbannt, (Il. T. 130.):

Ὡς εἰπὼν ἔρριψεν ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
χειρὶ περισσεύας· τάχα δ' ἵκετο ἔργ' ἀνθρώπων,

aber dennoch ist sie eine Tochter des Zeus, und zwar πρέσβα, welche unmittelbar mit der Schöpfung aus seiner Hand kam und den Dingen als ihr vernichtendes Schicksal nothwendig anhaftet, πάντας ἀᾶται. Indem sie aber so als jeder irdischen Existenz beigegeben erscheint, dürfen wir gleich vermuthen, daß sie eben mehr begrifflich und als poetische Personification sich darstellt, und können leicht einsehen, warum es bis jetzt noch nicht hat gelingen wollen sie auf einem Bildwerk zu entdecken. Vielleicht kann eine Verderben drohende Schlange zuweilen als Ἄτη gedeutet werden; doch wäre dies wiederum nicht ihr allgemeinster Begriff, sondern nur das auch ausnahmsweise eintretende, oder in besonderen

Fällen von feindseligen oder strafenden Göttern verhängte Unglück. Zwar beschreibt sie Homer, aber man wird es den Worten ansehen, daß sie nur dichterisch malen, wenn es von ihr heißt, (Il. T. 92—93.):

. . . τῆς μέν θ' ἁπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἔπ' οὐδει
πίλνανται, ἀλλ' ἄρα ἥγε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει.

Auf diese Stelle bezieht sich Platon im Gastmahl, wo er den Agathon auseinandersetzen läßt, weshalb auch dem Eros ἁπαλοὶ πόδες beizulegen seien gleich der Ate, und noch mit größerem Recht als dieser kämen sie ihm zu; „denn — sagt er p. 195. D. — weder auf der Erde wandelt er noch auf den Hirnschädeln, die eben nicht sonderlich weich sind, sondern auf dem weichsten unter allen wandelt er und bewohnt es. Nämlich in den Gemüthern und Seelen der Götter und Menschen schlägt er seinen Wohnsitz auf." Nach dieser Darstellung wäre also, den Wohnsitz allein angesehen, Ate im Gegensatz des Eros eine von außen einwirkende feindselige, zerstörende Macht, welche meistentheils das Unglück herbeiführt, wie wir es mit dem allgemeinsten Namen nennen können, oder das Übel. In diesem Sinne kommt sie sehr häufig vor, z. B. in dem früher citirten: κόρῳ δ' ἔλεν ἄταν, fastu sibi contraxit noxam; ferner Pind. Olymp. XI. 39: βαθὺν εἰς ὀχετὸν ἄτας, profundum in flumen perniciei; Pyth. XI. 55: φθονεροὶ δ' ἀμύνονται ἄτᾳ, invidi autem puniuntur noxa; Nem. IX. 21: φαινομέναν ἐς ἄταν, manifestam in stragem. Wir fügen dazu nur noch einige Beispiele des Aeschylus, zunächst aus den Sieben g. Th., Vers 937.; nachdem die Flüche ihr wildgellendes Lied (ὀξὺν νόμον) gejauchzt, heißt es:

Im Thor erhöht standen Atas Siegstrophäen,
Wo beide Tod fanden, wo nach beider Tod
Müde schwieg der Dämon. (ἔληξε δαίμων.)

Das Schicksal oder der Dämon hatten hier ihr Ziel erreicht, die Flüche sich vollendet und Ata konnte ein τρόπαιον errichten. Dies

gibt uns ein vollkommenes Bild ihrer Wirksamkeit, als der noxa, pernicies, strages, wie Böckh in den Pindarischen Stellen richtig übersetzt. Im Agamemnon, 717, wird von einem das Haus verderbenden ἱερεὺς ἄτας gesprochen; in Vers 747 von dem ἀνίερον θράσος μελαίνας ἄτας, wo sie wieder nur das schwarze Verderben bezeichnet, und nicht zu verwechseln ist mit dem Fluch oder der Schuld, aus welcher sie hervorgegangen, oder als deren Tochter sie dargestellt wird. In der ganzen Stelle glauben wir indeß eine Bestätigung für den oben aufgestellten Begriff der ὕβρις zu finden, da mit einer solchen das Unheil im Hause der Atriden begann, und sich durch stets neu erzeugte Hybris fortsetzte bis auch hier Atas Siegeszeichen errichtet ward. Deshalb heißt es: φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεάζουσαν ἐν κακοῖς βροτῶν ὕβριν, τόν' ἢ τόδ', ὅταν τὸ κύριον μάλῃ. νεαρὰ φάους κόσον δαίμονά τε τὸν ἄμοχον, ἀπόλεμον, ἀνίερον θράσος, μελαίνας μελάθροισιν ἄτας, εἰδομένην τοκεῦσιν. Danach wird man sich leicht überzeugen können, ob es genügen mag, diese Stelle zu übersetzen, wie es Droysen thut:

Wohl zeuget gern alte Schuld Frevelschuld fort und fort,
Die empor in neuen Sünden wächst,
Bald da, bald dort, wenn's ihre Zeit —
Ein umnachtend Grau'n,
Einen unentrinnbaren, unbezwingbaren, unheiligen Dämon,
Des schwarzen Fluchs frevelfreudige Frechheit,
Wieder dem Vater ähnlich.

Auch Voß übersetzt Ate erst durch Verblendung, dann durch Schuld, und verwirrt so den ganzen Begriff derselben. Wir setzen die Stelle aus dem neunzehnten Buch, Vers 85 ff. hieher, weil sie uns zugleich den weiteren Gedanken einleitet:

Oft schon haben mir dieses Achajas Söhne gerüget,
Und auch bitter gestraft; doch trag' ich dessen die Schuld nicht,
Zeus und Möra vielmehr und die Nachtumhüllte Erinnys,
Die in der Volksversammlung mir sendeten arge Verblendung,
Jenes Tags da ich nahm sein Ehrengeschenk dem Achilleus.
Aber was konnt' ich thun? Die Göttin wirkt ja zu Allem,

Zeus ehrwürdige Tochter, die Schuld, die alle bethöret,
Schreckenvoll: leicht schweben die Füß' ihr; nimmer dem Grund auch
Nahet sie, nein hoch wandelt sie her auf den Häuptern der Männer,
(Regend die Menschen zum Fehl; und wenigstens Einen verstrickt sie.)

Jeder Unbefangene, der diese Worte mit dem Griechischen vergleicht, erkennt, daß sie den Sinn desselben nicht treu wiedergeben. Bleiben wir nämlich bei dem Unglück, dem Unheil, stehen, was zuvörderst sich gegen die Existenz richtet, so sehen wir es durch die Rede des Agamemnon in das Gemüth, den Willen und Entschluß eingeführt, welchen die Ate auch Schaden bringend macht, und sie thut dies durch Verirrung und Verwirrung. Daher nennt sie Hesiodus eine Tochter der Eris, indem diese Göttin alle Leiden, Schmerzen und Krankheiten, genug die ganze Ate des Gemüths zeugt, wie sie die Vernichter der äußern Existenz hervorruft; sie selbst ist eine Tochter der Nacht. In der Theogonie, Vers 226 ff., wird die ganze böse Verwandschaft aufgezählt:

Αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα,
Λήθην τε, Λοιμόν τε, καὶ ἄλγεα δακρυόεντα,
Ὑσμίνας τε, Φόνους τε, Μάχας τ', Ἀνδροκασίας τε,
Νείκεά τε, ψευδέας τε Λόγους, Ἀμφιλογίας τε,
Δυσνομίην, Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλοισιν.

Diese Zusammenstellung verläugnet ihren späten Ursprung keinen Augenblick und ist aus der Reflexion über die Folgen des Streites und Haders hervorgegangen, *) während die Homerische Auffassung mehr Ursprüngliches an sich trägt und vor allem die Einfachheit für sich hat. Ate nun, mochte man dichten, wohnte als

*) Gruppe, a. a. O., sagt darüber, p. 180: Es bezeichnen sich nicht wenige Strophen als später eingeschoben. Der Art möchte gleich unsere zweite sein (Vers 217. καὶ Μοίρας καὶ Κῆρας . . .), denn es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß derselbe Dichter, welcher der Nyx den Moros und Ker zu Kindern gab, ihr außerdem auch noch Mören und Keren, also neben dem Singular noch den Plural ganz ähnlicher und auch dem Namen nach fast gleicher Wesen geben sollte. Da aber in dieser Strophe die Eris enthalten ist, so muß die nächste, welche die Abkommenschaft derselben nennt, mit jener das gleiche Schicksal theilen.

Zeus Tochter bei ihm im Olymp unter den andern Unsterblichen und harrete der Befehle des Vaters, um auf den sich herabzulassen, welchen er verderben wollte, wie Agamemnon sie gottgesandt nennt und wie es im Aeschylus heißt (Agam. l. l.) ἐκ θεοῦ δ' ἱερεύς τις ἄτας δάμιος προφερφθη· als sie aber bei der Geburt des Herkules des Zeus Pläne durchkreuzt hatte, und Here ihn täuschte, wurde sie aus dem Olymp herabgestürzt, τάχα δ' ἵκετο ἔργ' ἀνθρώπων· (Il. T. 131.)

τὴν αἰεὶ στενάχεσκ', ὅθ' ἑὸν φίλον υἱὸν ὁρῶτο,
ἔργον ἀεικὲς ἔχοντα ὑπ' Εὐρυσθῆος ἀέθλων.

Mit diesen Worten sehen wir schon einen ganz andern Gott erscheinen als er in den Titanenkämpfen sich zeigte; es stellt sich Mitleid ein und nachdem man die Übel als an der Zeitlichkeit nothwendig haftend erkannt, und sie nur noch als außerordentliche Mittel, den Zorn der Götter zu verkünden, in ihren Händen gelassen, suchte man den Weg der Versöhnung, welchen wir dann durch die Heroen als vermittelnde Potenzen, und nach Platonischem Begriff, durch den versöhnenden Eros ausgebildet finden. Daß aber dennoch hiebei, obgleich wir auch manche Personen als Lieblinge der Götter werden bezeichnet finden, nicht von einer Gnadenwahl im christlichen Sinne die Rede sein könne, werden wir von einem Volke voraussetzen dürfen, dessen höchster Priester, wenn wir den Plato so nennen dürfen, selbst als er von dieser alles zusammenschließenden Mitte redet, und von dem Gotte, welcher der Herrschaft der ἀνάγκη ein Ende gemacht (Conv. 197. πρὸ τοῦ δέ, ὥς περ ἐν ἀρχῇ εἶπον, πολλὰ καὶ δεινὰ θεοῖς ἐγίγνετο, ὡς λέγεται, διὰ τὴν τῆς ἀνάγκης βασιλείαν· ἐπειδὴ δ' ὁ θεὸς σῦτος ἔφυ ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν, παντ' ἀγαθὰ γέγονε καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις.), doch nie vergißt, daß alles im Reich des Geistes und der Schöpfung κατὰ λογὸν νόμου (Tim. 60.) geschehe, und daß selbst von den Göttern zu sagen ist, sie seien κατὰ νόμων, (Legg. X. 904.). Diesen streng gesetzlichen Boden

dürfen wir für die Darstellung griechischer Verhältnisse nie verlassen und müssen uns stets zurückrufen, daß wenn die Λίται den Sinn des Vaters erweichen können, wir es doch immer mit einer Götterwelt zu thun haben, die nicht kann was sie will, und mit Menschen, deren höchste Tugend die Gerechtigkeit war, und unter denen die Gesetze die Könige der Staaten heißen, (οἱ πόλεως βασιλῆς νόμοι. Conv. 196.). Nach dieser Angabe werden wir zu beurtheilen haben, in wie fern eine Abwendung des einmal Bestimmten und Verhängten durch die Götter statt finden konnte oder nicht: ist's ein πεπρωμένον, so müssen sich ihm auch die Götter unterwerfen; haben sie selbst aber ein Unglück verhängt, so mag es durch Bitten und Opfer wohl abgewendet oder gesühnt werden. Dies ist die Stelle der Λίται.

Die Ate schließt demnach alles physische und geistige Unheil in sich, was dem Menschen auf irgend eine Art in dem langen Laufe des Lebens zustoßen kann; sie umfaßt das ganze Heer παντοδαπῶν νούσων, der κόρος erzeugt sie, selbst vom Reichthum heißt es, er zeuge ἀκόρεστον ὄζύν (Agam. l. c.): sehr prägnant ist aber der ganze Begriff in einer erst durch Böckh erklärten Stelle gebraucht im Anfange der Antigone, welchen wir nach seiner Übersetzung hieherstellen:

O theures, schwesterliches Haupt, Ismene sprich,
Weißt du, daß Zeus der Wehn entstammt von Oedipus
Auch keines nicht bei unstrem Leben schon erfüllt?
Denn nichts ist schmerzlich, nichts — der Unheilsschickungen *)
Nicht zu gedenken — nichts entehrend, schimpflich nichts,
Was ich in deiner Noth und meiner nicht gesehn.

Wenn wir nun von diesen Schickungen sogleich werden auszusondern haben, was der Μοῖρα anheimfällt, und mit ihr auch dem Naturgesetz, so werden wir für die Ate stets die besondere

*) Man sehe in den Ausgaben des Sophokles, wie viel die Erklärer bisher über das ἄτης ἄτερ gefabelt haben; der neuen Deutung stimmte auch Hermann bei.

Götterschickung eines Leidens und Übels festhalten müssen, das sich die Menschen bereiten, ἀφραδέῃσι νόσοι, oder wenn sie durch ὕβρις die Rache der Götter auf sich ziehen; immer wird die Ate durch eine besondere Zuschickung bedingt sein und erst durch menschliches Thun herbeigeführt werden. Wichtig ist es dafür noch einer Verschiedenheit zu gedenken, welche den κόρος zum Sohne der Hybris und auch wieder zu ihrem Vater machte, und worüber sich Böckh zu Pind. Ol. O. 13. so ausdrückt: Ὕβριν, Κόρου ματέρα „ut secundum tritam sententiam (Theog. 153.) τίκτει κόρος ὕβριν, ita vicissim Ὕβρις, Superbia, mater est Κόρου, Taedii suarum rerum et Invidiae, ex qua aliena appetimus iisque potiri cupimus. Eandem fictionem sequitur oraculum Bacidis apud Herodot. 8, 77. ubi Hora δῖα Δίκη σβέσσει κρατερὸν Κόρον, Ὕβριος υἱόν.“

Dürfen wir es demnach als ausgemacht in der Meinung der Griechen annehmen, daß der Mensch auch durch seine Superbia, seinen die Grenzen göttlicher Bestimmungen überschreitenden Frevel, mit einem Worte durch Hybris, die Ate und ihr Verderben auf sich ziehe, so fragt sich ferner, worin zeigt sich die Strafe der Götter, was ist der Inhalt, das Wesen der Ἄτη, und worin zeigt sich die βλάβη θεοῦ, (Eurip. Ion. 520.)? Was aber gewöhnlich mit ihrem Namen bezeichnet wird, kann auch zuweilen unter andern verwandten erscheinen, wofür hier nur λοιγὸς als Beispiel dienen mag, nach Pind. Nem. IX. 86. ἀμύνειν λοιγὸν Ἐνυαλίου, wie wir überhaupt bei Betrachtung der andern Gottheiten der Μοῖρα, Ἐριννὺς u. s. w. werden zu bemerken haben, daß sie nicht immer genau nach ihren Wirkungen und ihrem Wesen unterschieden werden, sondern öfter genannt sind, wo man einen andern Ausdruck für entsprechend gehalten haben würde. Eben so wird die Hybris durch manches Synonymon vertreten, zumal wenn ihr Vergehen nach einer andern Seite aufgefaßt ist: wir nennen in dieser Hinsicht nur κέρδος, Habsucht, die allerdings

mit in der ὕβρις begriffen ist, aber auch selbständig erscheint und so sich der αἰδὼς entgegenstellt, wie bei Pind. a. a. O. Vers 33, αἰδὼς γὰρ ὑπόκρυφα κέρδει πλέκτεται, ἃ φέρει δόξαν, verecundia enim latenter lucro vincitur, quae gloriam affert; obgleich κέρδος ein Vergehen kleiner Seelen ist, nichts Hochherziges mehr in sich schließt, wie es im siebenten Platonischen Briefe lautet: σμικρὰ ... ψυχῶν ἤδη τὰ τοιαῦτα ἁρπάζειν κέρδη φιλεῖ. Sicher suchte daher Prometheus nicht das κέρδος kleiner Seelen, welche, der Natur des Fuchses ähnlich, schlau niedrigen Gewinn sich erschleichen, so daß man von ihnen wie von dem Fuchse sagen kann, τὴν ἀλώπεκα ... κερδαλέαν καὶ ποικίλην (Plat. Pol. II. 365.). Zwar heißt es in der Odyssee (ψ. 217.), πολλοὶ γὰρ κακὰ κέρδεα βουλεύουσιν, aber den höchsten Gewinn hat doch nach Pindars schönem Ausdruck der, welcher im glorreichen Kampfe sich Ruhm erwarb unter Einheimischen und Fremden,

ὃς δ' ἀμφ' ἀέθλοις ἢ πολεμίζων ἄρηται νῦδος ἀβρόν,
εὐαγορηθεὶς κέρδος ὕψιστον δέκεται, πολιατᾶν καὶ ξένων
γλώσσαις ἄωτον. (I. I, 50.)

Wir hatten vorher die Worte der Schrift angeführt, „er verstocket, welchen er will," und wollen nun weiter sehen, ob dies mit den Vorstellungen der Griechen übereinstimmt, oder ob ihr Βλάπτειν καὶ βλάπτεσθαι einem Gesetze folgt und nicht von der bloßen Willkür abhängt, mit welcher, wenn man sie Gott zuschreibt, als höchste Macht, man ihm überhaupt nichts Besonderes verleiht; sie kann nur als eine menschliche Eigenschaft, als ein Attribut der ἀμαθία und ἀφροσύνη aufgefaßt werden, da der wissende und alle Erkenntniß in sich schließende Gott auch einen festen Willen hat, wie ihn das Schicksal richtig ausdrückt. Das Βλάπτειν nun wird erklärt, zu Il. H, 271., βλάψε δέ οἱ φίλα γούνατα· συνεπόδισε, καὶ τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας ἔσφηλεν, und man sagt βλάπτειν ἵππους, πόδας, φρένας, ἦτορ, ἀνδρώπους; zugeschrieben aber wird es der Athene, dem Zeus, der Ate,

indeß auch einem leblosen Gegenstande, ὅξῳ ἐνὶ βλαφθέντε μυρεικίνῳ (Il. ς. 39.), und ein also von der Gottheit Geschlagener heißt θεοβλαβής, welches die Lexica auch erklären: dumm, wahnsinnig handelnd. Als solcher wird Astyages beim Herodot (1, 127.) bezeichnet; Aeschines aber stellt zusammen (p. 72, 32.) τὴν θεοβλάβειαν καὶ τὴν ἀφροσύνην, und Aesch. Pers. 831. sagt, λῆξαι θεοβλαβοῦσ' ὑπερκόπῳ θράσει. Außerdem finden wir die βλάβη mit dem οἶστρος und der μανία verbunden, von denen wir gleich näher zu reden haben werden; so bei Dionys. A. R. 1, 24. οἴστρῳ καὶ θεοβλαβείᾳ ἀκελαινόμενοι. In diesen Ausdrücken liegt uns der Hauptinhalt des βλάπτειν vor; es trifft also einen jeden, dessen Kraft sich gehemmt sieht, oder der in seinen Entschlüssen und Unternehmungen nicht als ein Weiser, als ein Überlegender handelt, sondern wie Herodot a. a. O. meint, ὥστε θεοβλαβὴς ἐών. Analog wird nun auch ein verderblicher Mensch eine βλάβη genannt, wie Elektra den Aegisthos schilt (Soph. El. 304.),

ὁ πάντ' ἄναλσις (Var. ἀνάλαλς) οὗτος, ἡ πᾶσα βλάβη,
ὁ σὺν γυναιξὶ τὰς μάχας ποιούμενος.

Beim Pindar aber wird von den Weisen gerühmt (Nem. VII. 18.), daß sie der Habsucht nicht erliegen, durch sie nicht Schaden leiden,

σοφοὶ δὲ μέλλοντα τεπταῖον ὄνταμον
ἔμαθον, οὐδ' ὑπὸ κέρδει βλάβεν,

Sapientes vero futurum perendinum ventum praevident, neque prae lucro damnum faciunt. Alles dieses bezeichnet uns den Gegensatz des θεοβλαβὴς als den, welcher von keinem feindlichen Gotte in seiner Thätigkeit gehemmt, sich zugleich in seinem Sinne nicht irren läßt durch irgend eine ungöttliche Lust, noch von den Wegen der Götter abführen; am meisten θεοβλαβὴς wird sich aber später der ἀμαθὴς zeigen, indem wir bei Plato im Alcibiades II. lesen, daß ἀφροσύνη mit der μανία identificirt

wird (139. B.), daß er die ἄνοια (Pol. II. 392. C.) mit der μανία parallel ſetzt, und gar (Tim. 86.) zwei Arten der ἄνοια beſtimmt, den Wahnſinn und die mangelnde Erkenntniß, δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δ' ἀμαθίαν. Alles dieſes nun wird als Schlechtigkeit benannt, ſo daß wir (Plat. Pol. III. p. 400.) gemeinſchaftlich auftreten ſehen: ἀνελευθερίας καὶ ὕβρεως ἢ μανίας καὶ ἄλλης κακίας βάσεις, Worte, welche Schleiermacher wohl nicht recht genau überſetzt, wenn er ſchreibt: „So wollen wir denn dies, ſagte ich, erſt mit dem Damon berathen, was für Bewegungen wohl der Gemeinheit (ἀνελευθερία), dem Muthwillen (ὕβρις), der Wildheit (μανία) und andern Schlechtigkeiten (ἄλλη κακία) angemeſſen ſind, und was für Zeitmaaße wir für die entgegengeſetzten aufbewahren müſſen."

Zeigt ſich nun die βλάβη θεῶν in ſolchen Wirkungen, ſo haben wir ferner den Grund dafür aufzuſuchen, weshalb ſie verhängt wird, und weshalb ſich die Götter auch der Ἀπάτη bedienen um die armen Sterblichen irre zu leiten? Dabei iſt indeß wohl nicht zu überſehen, daß die Griechen eben ſo wenig die Urſachen vieler Erſcheinungen anzugeben wußten, ihr διότι, wie wir es wiſſen, und wenn auch manches im Laufe der Jahrhunderte einen ſichereren Boden gefunden haben möchte, ſo bleibt Shakeſpears Wort,

There are more things in heaven and earth,
Than are dreamt of in your philosophy,

doch noch immer eine Wahrheit. Sehen wir daher vieles in Griechenland noch unbegriffen, oder feindlichen Dämonen zugeſchrieben, ſo darf uns das eben ſo wenig Wunder nehmen, als wenn man den Teufel heut zu Tage zur causa efficiens vieler Erſcheinungen macht und gar häufig an ihn denkt, ſobald ein Unternehmen nicht gelingen will.

Feindliche Götter alſo bewirken die βλάβη; ſeine Schützlinge wahrt jeder vor derſelben und wünſcht ſie dem Feinde oder deſſen

Lieblingen anthun zu können: eine Ansicht, welche ganz einfach aus dem localen Wesen vieler Gottheiten folgt und in dieselbe Reihe zu stellen ist mit dem Jehovah, welcher sein Volk schützt gegen die βλάβας der umwohnenden Geschlechter. Auf diese Weise schützt Apoll Ilium und den Hektor gegen den andringenden Achill, und dieser μέγ' ὀχθήσας redet ihn an, (Il. X. 15.):

Βλαφθές μ', Ἑκάεργε, θεῶν ὀλοώτατε πάντων,
ἐνθάδε νῦν τρέψας ἀπὸ τείχεος·

Apollo aber verlangt, daß der Sterbliche dennoch sich seiner Gottheit beuge und seinen Zorn mäßige (Vers 9.),

. . . . οὐδέ νύ πώ με
ἔγνως, ὡς θεός εἰμι, σὺ δ' ἀντιφερὴς μενεαίνεις.

Dasselbe geschieht von den Göttern nicht blos bei feindlichen Völkern, sondern in demselben Volke schützen sie ihre Helden. Il. Φ. 771 wird vom Ulyß erzählt, er habe die Athene angerufen im Kampf mit dem Ajax, und sie hemmte feindlich dessen Lauf jenem den Sieg gebend,

. . . . . τοῦ δ' ἔκλυε Παλλὰς Ἀθήνη·
γυῖα δ' ἔθηκεν ἐλαφρά, πόδας, καὶ χεῖρας ὑπερθεν.
ἀλλ' ὅτε δὴ ῥά ἑ μέλλον ἐπαΐξασθαι ἄεθλον,
ἔνθ' Αἴας μὲν ὄλισθε θέων, — βλάψεν γὰρ Ἀθήνη —

so daß Ajax spricht:

Ὦ πόποι, ἦ μ' ἔβλαψε θεὰ πόδας, ἦ τοπάρος περ,
μήτηρ ὡς, Ὀδυσῆϊ παρίσταται, ἠδ' ἐπαρήγει.

Es ist wohl nicht nöthig, dies allbekannte Schutzverhältniß hier weiter auszuführen: es enthält als nächsten Gedanken die Wahrheit, daß jedem Helden, jedem der etwas unternehmen mag, ein göttlicher Wille zur Seite stehe, und da der unbefangene Geist es sich nicht recht veranschaulichen kann, daß derselbe Gott beide Kämpfer in einem Streite schütze, und sich von beiden Opfer und Gebete darbringen lasse, so vertheilt er dies ganz einfach in zwei verschiedene sich feindlich gegenüberstehende Persönlichkeiten, an Zeus

und die ihm entgegenwirkenden Mächte, mag es Here oder Poseidon oder ein anderer sein: indeß möchte das Anrufen verschiedener Heiligen von beiden Theilen, oder des Gottes der Christen und der Heiden, als welchen man wohl noch den Teufel gedacht findet, kaum einen verschiedenen Sinn haben. *) Aus diesem Naturverhältniß der persönlichen und der Völkerfeindschaft entwickelt sich jedoch allmälig ein geistig bedeutenderes, indem man nach dem Grunde fragt, weshalb ein Gott schütze oder verderbe, und so nach und nach den Begriff feststellt, daß die Guten und die guten Zwecke des Schutzes der Gottheit genießen, die Bösen aber seiner entrathen und so zu Grunde gehen. Mit dieser Stufe des Begreifens endet indeß sogleich wieder die bildliche und die künstlerische Darstellung solcher Verhältnisse überhaupt, da ja, wie gesagt, nie Begriffe, sondern nur Personen können zur Anschauung gebracht werden und Gegenstände. Auf einem unedirten apulischen Vasengemälde, dessen Mittheilung ich Herrn Professor Gerhard verdanke, finden wir die Ἀπάτη vorgestellt, wie sie dem die Philomele verfolgenden Tereus einen falschen Weg zeigt: man stelle dies begrifflich um, und sogleich ist das schöne Bild verschwunden; schon der Vers der Il. I. 21, νῦν δὲ κακὴν ἀπάτην βουλεύσατο (Ζεύς), gestattet keine Verbildlichung mehr. Erkannte man nun Gott als Einheit und als das Gute, so mußte auch die ἀπάτη von ihm geschieden werden, wie die Finsterniß vom Licht, und

*) Um hier nur einen kleinen Beweis zu liefern von der Art, wie man in mythologischen Handbüchern dergleichen Fragen behandelt, geben wir aus Ludwig Schaafs Mythologie der Griechen und Römer eine Stelle, welche sich S. 215 der vierten Ausgabe (von Schinke) unter der Überschrift δαίμονες findet: „Vor und zu Homers Zeit, heißt es, lebte der Glaube an schützende Geister noch nicht in dem Herzen der Menschen, sondern jedes durch menschliche Kraft unerweisliche Ereigniß sendet ein Gott, den man nicht kannte und nannte, δαίμων. (Il. E. 438.)" Daselbst heißt es nämlich vom Diomedes, er sei δαίμονι ἶσος gegen den Apollon angestürmt, ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον ἐπέσσυτό, δαίμονι ἶσος . . .
So schreibt man Handbücher!

was unter viele Persönlichkeiten vertheilt, allenfalls noch mit dem Begriffe der Gottheit bestehen konnte, durfte den Einen Gott und sein reines Licht nicht beflecken. Zwar mochte man noch von einer καλὴ ἀπάτη reden, aber es lief die Begriffsbestimmung doch endlich darauf hinaus, daß man sagte (Plat. Soph. 260. C.): ὄντος . . . ψεύδους ἔστιν ἀπάτη, und daß man den Lügengeist mit dem Truge auch als Eins setzte, und so immer mehr die Elemente sammelte, welche später dienten den Teufel oder das böse Element nach allen Seiten hin auszumalen. Plato schreibt Legg. IX. 864. C. μετὰ σκότους καὶ ἀπάτης, und Pol. III. 413. C. lesen wir: ἔοικε . . . γοητεύειν πάντα ὅσα ἀπατᾷ· damit ist schon der ganze Zauber des Bösen ausgedrückt oder seine verlockende Bezauberung. Auch was Göthe sagt: der Teufel ist ein Sophist, finden wir schon bei Plato angedeutet (Soph. 240. D.), τὴν τέχνην εἶναί τινα ἀπατητικὴν αὐτοῦ (τοῦ σοφιστοῦ). Natürlich erinnern wir uns hier wieder des Bildes der Schlange, welche auch in dem Mythus vom Zeus, welcher unter der Gestalt der Schlange die Persephone verlockt, als verführend erscheint, sonst indeß mehr Sinnbild verjüngender Lebenskraft und ärztlicher Kunst geworden ist, während der Fuchs mehr die List des Bösen vorstellt. Daß die Schlange etwas anderes sei, als sie in der christlichen Vorstellung nach jüdischem Vorgange geworden ist, zeigt schon die ganze Art der ihr geweihten Verehrung, und die Unterscheidung der zahmen, den Menschen freundlichen, der Orakelgebenden und der Heilschlangen; auch als Bild der Ewigkeit kann sie kein Symbol oder Bild des Teufels sein, so daß wir selbst in unsere Vorstellung Widersprechendes aufgenommen haben. Wir brauchen uns, was die ganz verschiedene Ansicht der Griechen von der Schlange betrifft, nur eines Bildes des Aeskulap zu erinnern, wie es z. B. Pausanias beschreibt (II. 27.): κάθηται δὲ ἐπὶ θρόνου βακτηρίαν κρατῶν, τὴν δὲ ἑτέραν τῶν χειρῶν ὑπὲρ κεφαλῆς ἔχει τοῦ δράκοντος, καί οἱ κύων παρακαθακείμενος πεποίη-

ται, und cap. 28 ſagt er: δράκοντες δὲ οἱ λοιποὶ καὶ ἕτερον γένος ἐς τὸ ξανθότερον ῥέποντες χρόας, ἀνθρώποις ἥμεροι. Alſo iſt die Schlange an ſich kein Bild des Böſen, ſondern gewiſſe Arten, welche theils von den Lichtgöttern und den Heroen überwunden werden, wie die Pytho vom Apollon, die Lernäiſche Schlange vom Herkules, theils den oberen Göttern dienen, jemand zu verderben; wir erwähnen dafür nur der von Poſeidon gegen den Laokoon abgeſandten Schlangen. Auch als böſes Vorzeichen erwähnt Homer der Schlange (Il. M. 208.):

Τρῶες δ' ἐξέλιγησιν, ὅπως ἴδον αἰόλον ἄριν,
κείμενον ἐν μέσσοισι, Διὸς τέρας αἰγιόχοιο.

Ganz im Gegenſatz davon dienen die δράκοντες wiederum zur freundlichen Ernährung eines Knaben nach dem Rath der Götter, und tragen Sorge für ihn, wie uns Pindar (Ol. VI. 45.) von Jamus berichtet:

. . . δύο δὲ γλαυκῶπες αὐτόν
δαιμόνων βουλαῖσιν ἐθρέψαντο δράκοντες ἀμεμφεῖ
ἐν μελισσᾶν, καδόμενοι.

In der betreffenden Note faßt Boeckh die hieher gehörigen Momente alſo zuſammen: „Dracones puerum nutrire omen est de futura vaticinandi dote; quo pertinent Melampodis dracones (Schol. Pyth. VIII, 64 etc.). Terrigenae enim dracones sunt; et Tellus mater ex profunda alvo mittere vaticinia olim visa est; unde Tellus ante Themidem Delphici oraculi praeses, ex cujus antro etiam Pythia divino furore impletur: et ibi quoque draco fuit ab Apolline interemptus: hinc etiam Trophonii antrum et similia. Sed horrenda monstra tenellum puerum sollicita cura affoti (καδόμενοι) alunt ἐν μελισσᾶν.“

Aus dieſen Worten entwickelt ſich die ganze Art, wie die Griechen die Schlange betrachtet und auch verehrt haben, ganz einfach.

Die

Die Erde, die Urprophetin, wie sie die Pythias in den Eumeniden anruft, (Vers 2.):

πρῶτον μὲν εὐχῇ τῇδε πρεσβεύω θεῶν
τὴν πρωτόμαντιν Γαῖαν,

erzeugte auch die Schlangen, welche, wie alles Erdgeborne, alle Γηγενεῖς, ὁ γηγενὴς στράτος γιγάντων (Soph. Trach. 1060.), in ihrer ἀδικία von den gerechten Göttern mußten überwunden werden; *) ihr Leben in Höhlen und dunklen Schlupfwinkeln, neben ihren verderblichen Angriffen, ihrem tödlichen Gifte, machte sie außerdem zu einem Gegenstande des Schreckens, (Il. Γ. 33.):

ὡς δ' ὅτε τίς τε δράκοντα ἰδὼν παλίνορσος ἀπέστη
οὔρεος ἐν βήσσῃς, ὑπό τε τρόμος ἔλλαβε γυῖα,
ἄψ τ' ἀνεχώρησεν, ὦχρός τέ μιν εἶλε παρειάς, . . .

und man setzt sie deshalb auch zu Wächtern von Heiligthümern und verborgenen Schätzen, Hesiod. Theog. 333:

Κητὼ δ' ὁπλότατον, Φόρκυϊ φιλότητι μιγεῖσα,
Γείνατο δεινὸν ὄφιν, ὃς ἐρέμνης κεύθεσι γαίης,
Πείρασιν ἐν μεγάλοις παγχρύσεα μῆλα φυλάσσει.

Wir sehen daher die Giganten als schlangenfüßige Ungeheuer und finden die Gottheiten, welchen die Schrecken der Strafe, der Rache, des Fluches anheimfallen mit Schlangen bewehrt. Dies macht dann den Übergang zu ihrer weiteren Bestimmung als

*) Kallimachus sagt, L. P. 8: φέρουσα τεύχεα, τῶν ἀδίκων ἦνδ' ἀπὸ γηγενέων, und Hesych. unter γηγενὴς ἄνθρωπος· κατὰ κοινὸν δὲ καὶ πάντες ἄνθρωποι νοοῦνται γηγενεῖς, καθὸ τὴν ὑπόστασιν ἀπὸ γῆς ἔχοντες. Ferner ὁ τὰ γήϊνα φρονῶν (Suid.); ὁ γήϊνα ἐργαζόμενος καὶ ἁμαρτάνων, (Hesy.); und Method. Conv. Virg. p. 119, D. Μακρὰν ἀπφκίσθαι κακίας καὶ τῶν γηγενῶν πράξεων. Immer hat sich, um das Gute, die Gerechtigkeit, die Tugend zu begründen, ein himmlisches Princip gegen das irdische müssen geltend machen, und wir sollten nach der Arbeit von Jahrtausenden dazu herabgebracht sein, die Natur als eine göttliche, nicht erst wieder durch den Gedanken zu begründende Thatsache annehmen zu müssen. Wenigstens sollte man Annehmen und Erklären von Thatsachen nicht mehr Philosophiren nennen.

Werkzeuge selbst des Guten in der Hand der Götter, indem ein überwundenes Princip eben dadurch sich als solches zeigt, daß es nun dem Guten dienen muß: als Symbole des den Göttern als ihr reales Princip, als ihre Bethätigung gegenüberstehenden Erdlebens konnten sie eben sowohl einer Verehrung genießen, wozu auch der angegebene Naturunterschied der zahmen und bösen Schlangen beitrug. So wurde die Schlange nur Zeichen des absolut Bösen, sobald man das Erdleben als das Böse, in ewiger Gottfeindschaft und nie von ihr überwunden festhielt; christlicher Weise ist dies aber unmöglich, da ihr Christus das Haupt zertreten. Damit kehren wir eigentlich zu dem griechischen Standpunct zurück, in welchem die Schlange ein schon Überwundenes war.

Während die Schlange nun in der angegebenen Art begriffen wurde, schrieb man List und Trug, ἀπάτην, besonders dem Fuchs zu, welcher mit anderem Namen auch ἡ κερδὼ genannt wurde. Heißt es daher (1. Mose 3, 1.): „Und die Schlange war listiger denn alle Thiere auf dem Felde," so ist diese astutia oder κερδοσύνη bei den Griechen eine Eigenschaft des Fuchses, so daß **Eustath.** (p. 1268. 8.) sagt: Μάλιστα δὲ προσφυὴς τῇ ἐνταῦθα κερδοσύνῃ ἡ κερδὼ ἀλώπηξ, ὅ ἐστιν ἀπατητικὴ, δολερά, und p. 1495, 8. κερδοσύνη habe man die δολιότης genannt, ὡς ἀπὸ τῆς κερδοῦς, ἥ ἐστιν ἀλώπηξ. Mit der διαβολία hat ihn Pindar (Pyth. II. 76 — 77.) zusammengestellt, wo von Rhadamanthys gesagt ist, daß sein Herz sich nicht am Truge (ἀπάταισι) freue, wie er durch Ohrenbläser bereitet werde,

ἄμαχον κακὸν ἀμφοτέροις διαβολιᾶν ὑποφαύτιες,
ὄργαις ἀτενὲς ἀλωπέκων ἴκελοι,

wo von den Erklärern **Themist. Orat. XXII.** p. 277 citirt wird: Αἰσώπου δὲ τοῦ μυθοποιοῦ πολλαχῇ τε ἄλλῃ μνημονεύειν ἐκφελὲς καὶ ὅσα εἰς διαβολὴν εὖ ἔχοντα ἀπολέλοιπεν. ἀεὶ μὲν γὰρ αὐτὴν τῇ ἀλώπεκι περιτίθησι, δολερῷ καὶ ἀνάνδρῳ θηρίῳ, ποιεῖ δὲ ὑπ' αὐτῆς ἁλισκόμενα τῶν ζώων τὰ ἀλκιμώτατα.

Derselbe Dichter vergleicht einen Helden dem Löwen und dem Fuchse (Pyth. III. 65.), μῆτιν δ' ἀλώπηξ, wozu man Boeckhs Anmerkung vergleiche (p. 507.). Mag nun die Sage, der Fuchs stelle sich todt um Vögel zu fangen, begründet sein oder nur dichterische Fiction, seiner Natur entspricht die List mehr als der Schlange, und in den Volksdichtungen erscheint er überall als der, welcher listiger ist, denn alle Thiere des Feldes, die Gott der Herr gemacht hatte.

Die Griechen haben τὸ ἀπατητικόν, feine Listen und Verschlagenheit, auch manchen Göttern als wesentliche Eigenschaft beigelegt; indeß dienen sie dort mehr guten Zwecken, und den Betrug oder τὸ βλάπτειν als ausgehend von Einem Wesen, treffen wir nirgend an. Ist indeß dieses, um es schließlich noch einmal ins Auge zu fassen, wohl etwas anderes, als wenn es im Buche der Richter heißt (9, 22. 23.): „Als nun Abi Melech drei Jahre über Israel geherrschet hatte, sandte Gott einen böſen Willen zwischen Abi Melech und den Männern zu Sichem."

Wir haben aber in der Stelle des Homer (T. 88.) gelesen, daß Agamemnon sich beklagt, es haben ihm Ζεύς, die Μοῖρα und die Erinnys die Ate gesandt, und wir hätten nun die Verbindung, in welcher diese drei Mächte mit ihr stehen, näher zu berücksichtigen.

Das Freie ist dadurch frei, daß es sich ein Freies selbständig gegenüber stellen kann; dieser sein Gegenstand muß es selbst aber ganz in sich aufnehmen, muß sein Anderes sein in lebendiger, concreter Gestalt, muß ein Werdendes des Ersten sein und es nach allen seinen Theilen existirend und in beständigem Fluß begriffen darstellen: so ist es ein Anderes und das Andere des Ersten; der Geist ward Fleisch. In dem ersten, dem ursprünglichen Sein wird alles sich in schöner, in seliger Einheit finden, kein Moment dem andern widerstrebend, jedes Einzelne für alle durchgängig sein; setzen wir es aber, und zwar nach der ersten Bestimmung eines Freien gegen das Freie, nach der eines Befreiten, aus den

Banden der anfänglichen Umschließung gelösten, entgegen dem Umschließenden, so werden wir jetzt lauter Selbständige treffen, welche den Anspruch machen als Selbständige zu existiren, sich gegenseitig stoßen, hindern und drängen, und in den mannigfachsten Widerspruch gerathen, indem jedes gegen das andere, und das ganze Existirende sich gegen sein Anderes als selbständig bewähren will: somit ist die Welt losgerissen von ihrem Schöpfer und jede einzelne Existenz von der andern, und wir finden die Existenz als ein διαιρετόν. Das Bild jenes ursprünglichen Seins aber ist das Licht; das des Zerrissenseins, des ewigen Flusses, Zerstörtwerdens und Übergehens der Existenzen in einander ist das Feuer, welches nur das vom Licht sich losreißende und nun real existirende Licht ist: das Feuer ist aber so das Verzehrende aller Existenzen, gleich der existirenden Ewigkeit, der Zeit. Heraklit nannte die Welt πῦρ ἀείζωον, und der christlichen Ansicht ist das Feuer noch das Element des Bösen, des Teufels; sie redet von hölliſchem Feuer, während die Alten nur sagten: καὶ ὅλως τὸ μὲν πῦρ διαστατικόν ἐστι καὶ διαιρετικόν (Plut. de pr. frig. p. 952. B.); es ist das dirimirende, auseinanderreißende Element, aber eben so das alles in Fluß bringende und lebendig erhaltende, indem Fluß nur bei immerwährendem Gegensatze der Momente denkbar ist: alles irdische Leben ist so durch das Feuer und sein Product die Wärme bedingt. *)

In der alten Mythologie nun sehen wir das Feuer dargestellt unter dem Bilde des Vulcan, Sohn des Zeus und der Here, nach Homer, oder der Here allein, nach Hesiodus (Theog. 729.), welche ihn gebar οὐ φιλότητι μιγεῖσα. Wir übergehen seine weitere Geschichte und erwähnen nur, daß ihn Zeus aus dem Himmel stürzte, — denn nach seiner ganzen Natur hat das Feuer dort

*) Wenn Hegel sagt, Naturphil. S. 130: „dies existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht," so möchte das nur der abstracteste Ausdruck dieses Verhältnisses sein.

keinen Platz und erregt das Gelächter der Götter, wenn es unter ihnen auftritt, — daß er hinkte, als dieser stets pulsirende irdische Proceß, und daß er den Göttern ihre Häuser baute: denn ohne die Negation, welche durch das Feuer in sie gebracht wird, sind sie unbehauf't, erhalten erst Wohnungen, wenn sie aus sich heraustretende und schaffende, kunstreiche Mächte werden, wie sie sich im Hephästos und allen seinen Schöpfungen darstellen. Prometheus, welcher das himmlische Feuer entwendet und nun von sich rühmt, daß er die Sterblichen alle Künste erst gelehrt, ist eigentlich nur eine Urform desselben Gedankens, jedoch mit dem Beisatze, daß hier ein unfreiwilliges Entäußern seiner im Zeus erscheint, während er nach Homer den Sohn selbst aus dem Himmel herabwirft. Dieser flog den ganzen Tag über und mit dem Sinken der Sonne fiel er nieder auf Lemnos und hatte wenig Leben noch in sich (Il. A. 592 ff.),

πᾶν δ' ἦμαρ φερόμην, ἅμα δ' ἠελίῳ καταδύντι
κάππεσον ἐν Λήμνῳ· ὀλίγος δ' ἔτι δυμὸς ἐνῆεν·
ἔνθα με Σίντιες ἄνδρες ἄφαρ κομίσαντο πεσόντα.

Wollte man auch hieraus den Gedankengehalt entwickeln, so könnte man es etwa auf folgende Weise thun. Das Licht scheint nur in der Finsterniß; reines Licht ist unsichtbar, und muß gleich der Wärme erst eine Grenze finden um zur Erscheinung zu kommen: so fiel Hephästos den ganzen Tag und man erblickte ihn erst mit dem Abend, mit der eintretenden Finsterniß. *) In seinem irdischen Aufenthalt bringt Vulcan sodann alle die schönen und wunderbaren Gebilde hervor, welche ihm von den Dichtern zugeschrieben werden; versöhnt aber ist er mit dem Olymp durch seine Gemahlin, die Venus, das allvereinigende Princip, welche,

*) „Das Licht als solches ist unsichtbar; im reinen Lichte sieht man nichts, — eben so wenig als in der reinen Finsterniß; es ist dunkel und nächtig. Sehen wir im reinen Lichte, so sind wir reines Sehen; wir sehen noch nicht Etwas." Hegel Naturphil. S 133—34.

die schönste der Himmlischen, dem häßlichsten unter den Göttern, welchen seine Mutter deshalb verbergen wollte, die Hand reicht: wenngleich in kinderloser Ehe führt sie doch den Allzerrissenen und Trennenden, τὸν διαιρετικόν, zur Einheit und damit zur Göttlichkeit zurück. Seine Schöpfung, die Pandora, werden wir noch später betrachten.

Im gefesselten Prometheus stellt Aeschylus diesen ganzen Hergang etwas verschieden war, da er ihn dichterisch zeigen und in Eins zusammenfassen mußte. Hephästos ist darin die Macht oder der Herr des Feuers, welches als eine göttliche Macht Zeus den Sterblichen vorenthalten will; er will sie nicht frei entlassen, gebietet also dem Gotte des Feuers, den feuerbringenden Gott in der Wüste, am Saume des skythischen Landes anzuschmieden: denn Zeus darf die Obmacht sich nie entreißen lassen, und den andern Göttern ist alles verliehen, nur nicht zu herrschen,

ἅπαν' ἐπράχθη πλὴν θεοῖσι κοιρανεῖν. (Vers 49.)

Hephästos indeß hat nicht den Muth den stammverwandten Gott, συγγενῆ θεόν, anzuschmieden, *)

---

*) Droysen übersetzt:

Doch ich — der Muth versagt mir, einen verwandten Gott
Mit Gewalt zu schmieden hier an unwirthbar Geklüft.

Eben so die folgenden zwei Verse:

Und doch den Muth zu haben zwingt Nothwendigkeit.
Des Vaters Wort mißachten ist die schwerste Schuld!

πάντως δ' ἀνάγκη τῶνδέ μοι τόλμαν σχέθειν·
ἐξωριάζειν γὰρ πατρὸς λόγους βαρύ.

Nach solchen Vorgängen wird man es wohl entschuldigen, wenn ich meistens die Worte des Textes selbst gebe, da sehr wenige Übersetzungen genügen, und wäre es auch nur in der feineren Zeichnung, im Bilde, wie gleich in den nachfolgenden Versen:

Hoch sinniger Sohn der weisen Themis, unbereit
Dich unbereiten soll in Eisenbanden ich
Unlösbar schmieden hier an menschenöden Fels.

τῆς ὀρθοβούλου Θέμιδος αἰκμητὰ καΐ,
ἄκοντα σ' ἄκων δυσλύτοις χαλκεύμασι
προσπασσαλεύσω τῷδ' ἀπανθρώπῳ πάγῳ.

τὸ ξυγγενές τοι δεινὸν, ἥ δ' ὁμιλία,

doch muß er ihn feſſeln, und wenn auch Zeus niemals den Prometheus, als einen Gott, vernichten kann, ſo zeigt er doch ſeine Herrſchaft. Wenn aber Kratos, die Macht, im Abgehen dem gefeſſelten Gott zuruft,

ψευδωνύμως σε δαίμονες Προμηθέα
καλοῦσιν· αὐτὸν γάρ σε δεῖ προμηθέως,
ὅπῳ τρόπῳ τῆσδ' ἐκπεδήσει τύχης,

ſo verkündet dieſer mit Recht einen andern Gott, und zeigt daß er nicht ψευδωνύμως von den δαίμονες benannt ſei, da er wohl die Erkenntniß und Offenbarung des Gottes ahnte und vorherſah, welcher die Sterblichen nicht um das γέρας und das ἄνθος des Feuers beneiden würde, ſondern es ihnen frei gewährte, ſie, nach der obigen Andeutung, als der wahre Gott ſich frei gegenüberſtellte, und ebenſo den Weg der Verſöhnung des διαφερὸν ſchon bereitet hatte. *)

Wir haben hiemit unter dem Bilde des Vulcanus ſogleich zuſammengefaßt, was ſich in der Entwickelung der mythologiſchen Vorſtellung erſt nach und nach hervorbildete; erinnern aber können wir doch an die Heſiodiſchen und Orphiſchen Vorſtellungen, nach welchen die Erde und der Himmel, welche die erſte Ehe eingingen, und als deren Stifter bei den Athenern gefeiert wur-

*) Prometheus, die großartig tiefſinnigſte Figur von allen, welche uns das Alterthum überliefert, kann gewiß mit vollem Rechte unter die Propheten gezählt werden, und man darf bei Aeſchylus erhabenen Worten wohl an die Parallele erinnern: „Andern hat er geholfen und kann ihm ſelber nicht helfen,“ oder Pſalm 22, 9: „Er klage es dem Herrn, der helfe ihm aus und errette ihn, hat er Luſt zu ihm.“ Hören wir dazu noch einmal Droyſen:

Falſch heißt Prometheus du der Vorbedächtige
Den Göttern; ſelbſt brauchſt einen Vorbedächtigen du,
Mit welcher Wendung dieſem Netz du dich entwirrſt.

Warum nicht ganz einfach ſo überſetzen:

Falſchnamig nennen Vorbedacht die Götter dich;
Denn du bedarfſt nun ſelber eines Vorbedacht,
Wie dieſem Schickſal du dich wohl entwinden magſt.

den, *) in dieser die Parzen, die Centimanen und die Cyklopen erzeugten. Der Vater aber, nachdem er erfahren, daß ihn die Kinder der Herrschaft berauben würden, stürzte sie in den Tartarus (Οὐρανὸς δὲ Γῇ μιχθεὶς γεννᾷ ... καὶ Κύκλωπας, Βρόντην καὶ Στερόπην καὶ Ἄργην, οὓς καὶ δήσας κατεταρτάρωσεν, ἐκπεσεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν παίδων τῆς ἀρχῆς μαθών. Athenag. XXIII. p. 18.). Eine Stelle des Hermias (p. 141.) sagt weiter, daß die Cyklopen Urheber und Begründer aller Gestaltung seien, daß sie die Athene und den Hephästos alle Kunstfertigkeiten gelehrt und dem Zeus die Blitze geschmiedet haben (... πρώτας ἀρχὰς καὶ αἰτίας τῶν πανταχοῦ σχημάτων τούτους εἶναι τοὺς θεοὺς Κύκλωπας). Wie sehr aber die Griechen die Anschauung dessen gehabt haben, daß die Titanen sich als die zertheilenden Götter, der Einheit des obersten Gottes, des Uranos oder des Zeus, wer er auch sei, entgegengesetzt, zeigt schon der Name, welchen ihnen Proculus (in Tim. p. 184.) beilegt, διαιρετικοὶ θεοί; nur das Herz des Dionysos hätten sie unzerstückelt gelassen, das heiße, des Geistes untheilbares Wesen (Procul. in Crat. p. 118. ἐν τῇ διασπαράξει τῶν Τιτάνων μόνη ἡ καρδία ἀδιαίρετος μεῖναι λέγεται, ταὐτ' ἔστιν ἡ ἀμέριστος τοῦ νοῦ οὐσία): über die Siebenzahl der Theile indeß, in welche Dionysos zerlegt worden sei, sehe man die Schriften über die Orphiker nach, da sie uns hier nicht näher angeht. Festzuhalten haben wir nur, daß alle σχήματα, alles Gestaltete, der Wirkung des Feuers zugeschrieben wird, und daß die Cyklopen und ihr Machthaber, Hephästos, auf diese Weise als Herrn des zerstückelten, ins Einzelne hinein gestalteten Weltalls sind, während Athene, aus dem Haupte des Vaters entsprungen, die ungetheilte Einheit jener zerrissenen Welt gegenüber darstellt. Diese Einheit muß sich stets als das Göttliche mit

*) Proculus in Tim. V. 293. οἰκεῖος ὁ γάμος τῇ τάξει ταὐτῇ. Πρώτην γὰρ νύμφην ἀποκαλεῖ τὴν Γῆν καὶ πρώτιστον γάμον τὴν ἕνωσιν αὐτῆς πρὸς τὸν Οὐρανόν κ. τ. λ.

ganzer Gewalt dem Einzelen entgegen geltend machen, und es stets wieder in seiner Existenz negiren; es erschien deshalb schon früh den Griechen als ein Neidisches (τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν. Herod. I, 32.), welches dem Irdischen kein Bestehen gönne. Eben so stellt es sich, freilich unter etwas anderer Ansicht aber mit denselben Wirkungen, noch bis auf diesen Tag dar, und muß es bis ans Ende der Tage, denn immer wird es das Viele in sich zurücknehmen wollen. Treten wir jedoch, von dem Bilde der bewußtlosen Natur absehend, ein in die Gebiete des Geistes, so zeigt sich hier im endlichen Geist dieselbe Zerrissenheit wie dort; der kunstreiche Hephästos, welcher aus dem Himmel geworfen wird, ist hier die Willkür, die freie Wahl, von welcher Schelling in seiner Schrift von der menschlichen Freiheit mit Recht sagt: „der reale und lebendige Begriff der Freiheit ist, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sei; dieses ist der Punct der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit.“ Für unsere Untersuchung mag es indeß genügen anzugeben, wie weit es den Alten gelungen die Schwierigkeiten dieses höchsten Gegenstandes des menschlichen Bewußtseins zu lösen, in wie weit sie einen freien Menschen haben erkennen und der Gottheit gegenüber zulassen können. War es ihnen auch sträflich und nur Zeichen des menschlichen Vorwitzes, hierin den Rathschluß der Gottheit erforschen zu wollen, wie man dies vom christlichen Standpuncte aus so oft behauptet hat, oder dachten sie der Mensch könne wissen und doch der Gottheit nicht zuwider sein?

Während wir nun aber im Hephästos schon einen dem Gebot des Zeus gehorsamen, ihm unterworfenen Gott finden, welcher ausspricht:

ἐξωριάζειν γὰρ πατρὸς λόγους βαρύ,

ist der Kampf der zerreißenden, alles in Disharmonie versetzenden Erdmächte gegen den Zeus in einer früheren Epoche durch die Gestalt des Typhon dargestellt, dessen Zeus erst nach langen und

ſchwierigen Kämpfen Herr werden kann, ein Ungeheuer mit hundert Schlangenköpfen, feurigen Augen und ſchwarzen Zungen, aus deſſen Verbindung mit der Echidna der dreiköpfige Hund Orthrus, Cerberus, die Lernäiſche Hyder, die dreifache Chimära, der Hesperiſche Drache, der Kaukaſiſche Geier, der Nemäiſche Löwe und die Sphinx entſprangen; mit ſeinen Schlangenſchwänzen umwickelt er den Zeus ſelbſt, welcher nur durch Aegipan und Hermes befreit werden konnte. Heſiodus ſagt, daß, nachdem Zeus die andern Titanen aus dem Himmel vertrieben, die Erde zuletzt den Typhoeus geboren habe (Theog. 820 sqq.),

αὐτὰρ ἐπεὶ Τιτῆνας ἀπ' οὐρανοῦ ἐξέλασε Ζεὺς,
ὁπλότατον τέκε παῖδα Τυφωέα Γαῖα πελώρη,

. . . . . .

πασέων δ' ἐκ κεφαλέων πῦρ καίετο δερκομένοιο.

Dieſer nun, fährt das Gedicht fort, würde über Menſchen und Götter geherrſcht haben, wenn es nicht Zeus alsbald erkannt und mit ſeinem Blitz alles erſchüttert hätte bis in die τάρταρα γαίης; in dem gewaltigen Kampfe aber

ἔχεε δὲ χθὼν πᾶσα, καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,

ſo daß Hades und die Titanen (ὑποταρτάριοι) mit dem Kronos erzitterten. Zeus verbrannte die Häupter des furchtbaren Ungeheuers und ſtürzte es in den Tartarus; in der Tiefe der Berge brennt ſeine Glut nun fort und ſchmilzt unter den Händen des Hephäſtos,

Τήκεται ἐν χθονὶ δίῃ, ὑπ' Ἡφαίστου παλάμῃσιν,

ſo daß mit dieſem Sturz des Olympiers Oberherrſchaft begründet iſt, da Typhon eben als τέκνων ὁπλότατος erſchien. Seine Disharmonie mußte zur Harmonie zurückgeführt werden, denn auch geboren ſchon hat ihn Gäa

Ταρτάρου ἐν φιλότητι, διὰ χρυσῆν Ἀφροδίτην,

und nach ſeiner Beſiegung, heißt es, ſchnitt ihm Hermes die Sehnen aus um ſeine Leyer zu beſaiten. Homer kennt ihn nur als

den ſchon überwundenen Widerſacher des Zeus (Il. B. 782—83.), und Pindar dichtet ſehr ſchön, daß alle Feinde der Götter durch Muſik erſchreckt würden, wie Typhoeus, der unter dem Strande von Kumä und dem Ätna begraben ſei; ſelbſt Ares werde durch den Klang der Cither beſänftigt und von den Werken des Krieges zurückgehalten:

ὅσσα δὲ μὴ πεφίληκε Ζεὺς, ἀνύζεται βοάν
Πιερίδων ἀίοντα, γᾶν τε καὶ πόντον κατ' ἀμαιμάκετον,
ὅς τ' ἐν αἰνᾷ Ταρτάρῳ κεῖται, θεῶν πολέμιος,
Τυφὼς ἑκατοντοκάρανος. *)

Wegen der Bildung des Typhon wäre nur noch zu bemerken, daß nach Ant. Lib. 28, Manil. Astron. 582. und Apollod. I. 6. 3. ſein Leib mit Flügeln bedeckt iſt, was ſowohl der Natur des Feuers, als der des Windes, als welcher er oft genannt wird, durchaus entſpricht. Auch darf dabei einer Bemerkung von Gerhard (Über die Flügelgeſtalten der alten Kunſt) gedacht werden, welcher den alten Götterbildungen faſt allein Flügel zuſprechen möchte: „Zu mächtigerem Ausdruck der Göttergeſtalten war der ſprechende Zuſatz von Flügeln gewiß nicht ſelten willkommen; auch ſind einige Spuren davon uns übrig geblieben, eben diejenigen, aus denen Winckelmann ſchloß (Monum. inod. I. p. 2.), die griechiſchen Götter der älteſten Zeit ſeien ſammt und ſonders beflügelt geweſen, in der That aber ſehr wenige;“ denn, ſagt er weiter: „dieſe edelſte aller Kunſtrichtungen ließ ſich die dem Orient abgeborgte Beflügelung nicht dauernd aufdringen.“

*) Pyth. I. 13 sqq. Man vergleiche über die göttliche Macht des Geſanges, der goldenen Phorminx und der Stimmen der Pieriden, den ganzen Eingang der herrlichen Ode. Über den Ort an welchem Typhon zu ſuchen ſei, bemerkt Boekh, explic. p. 228: Quaecunque regio igni subterraneo uritur, in ea Typhonem poni bene notat Artemo ap. Schol. hinc Aetnâ premitur injectâ a Jove auctoribus Pindaro h. l. Olymp. IV. et Aeschylo, quod suo more exornat Ovid Met. V. 346 sqq. parcior in Fast. IV. 491 sq. Consentiunt Apollodorus I, 6, 3. Hyginus Fab. 152.

Wir können hierbei schon vorläufig die Erinnerung einfügen, daß sich später τὸ αἰσχρὸν als dem Bösen, τὸ καλὸν als dem Guten zukommend auch in der Götter- und Dämonenbildung natürlich für die ganze griechische Kunst ergeben muß, sobald das Princip der Menschheit im hellenischen Götterſystem die Oberhand gewonnen und die widerstrebenden Mächte sich unterworfen hatte: nur diese werden und dürfen in ihrer Darstellung noch thierische Beimischungen tragen, wenn wir Eros, Nike und Hermes, bei welchem sie auf ein Minimum reducirt ist, davon abrechnen.

Es möchte nach dieser Darstellung nicht weiter nöthig sein ins Einzelne einzugehen und alle κνώδαλα πυρίπνοα aufzuzählen, alle feuerspeienden Thiere und Drachen, welche gegen Typhons Göttermacht doch nur als sehr untergeordnet erscheinen würden, indem er sich überall findet, wo verborgenes Feuer brennt; seine Gewalt mußte gebändigt werden und dies geschah, sobald sich das Licht und Zeus Blitze von dem Feuer unterschieden, über dasselbe erhaben zeigten, wie noch jetzt der Fortschritt aller Civilisation darin besteht, diesen Gegensatz in die Häuser einzuführen, während rohe Völker kein anderes Licht haben, als das verzehrende Feuer; ihnen leuchtet noch Typhon allein. Doch, sagt Pindar, τὸ κεκραμένον οὐ σχήσει κῦρ (Fr. 256.); die Geschicke der Götter mußten sich vollenden und ihr mächtigster Feind, der alle Einzelgestalt trennend hervorrief, in die Ordnungen und Gesetze des Zeus eingeführt werden, so daß Ein Wille sich vollenden konnte; obgleich der Weltenuntergang wiederum durch das Feuer angedeutet von vielen angenommen wird (φθαρτὸν τὸν κόσμον κατὰ πύρωσιν. Stob. Ecl. Ph. I. p. 416. über Anaximenes.).

In den philosophischen Systemen der Griechen werden wir bei der späteren Entwickelung die Gegensätze des Feuchten und Trockenen, des Warmen und Kalten u. s. w. eine große Rolle spielen sehen; sie gehen aber alle aus jener Uranschauung des Kampfes und Gegensatzes zwischen Zeus und Typhon hervor. Zu

dem Gedanken aber, daß das Mannigfaltige und Viele aus dem Einen ſich entwickele und zu ihm wieder zurückkehre, erhob ſich ſchon Heraklit, von welchem uns Plato im Gaſtmahl anführt (p. 187.): „Von der Tonkunſt aber muß jedem offenbar ſein, der nur ein wenig Nachdenken daran wendet, daß es ſich mit ihr eben ſo verhält, wie mit jenen (der Heilkunde, der Gymnaſtik und dem Landbau), was vielleicht auch Heraklitos ſagen will, denn den Worten nach hat er es nicht richtig ausgedrückt. Er ſagt nämlich, daß das Eins in ſich entzweit ſich mit ſich einige (τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι)." Vorher hatte Plato vom Asklepios geſagt, er habe die Heilkunde dadurch begründet, daß er durch die Liebe und das Wohlwollen das Feindſeligſte und Entgegengeſetzteſte, das Kalte und Warme, Trockne und Naſſe habe zu vereinigen gewußt: den gleichmäßigen Ablauf ein und derſelben Bewegung läßt Heraklit durch ein heilſames Entgegenſtreben unterbrechen (ἀντίξουν συμφέρον), und läßt aus dem Unterſchiedenen die ſchönſte Harmonie hervorgehen (ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν. Arist. Eth. Nic. VIII. 2 f. 33.); alles aber, ſagt er, entſtände durch die Eris (πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι), ein Satz, auf welchen wir ſogleich näher eingehen werden.

Haben wir nämlich das durch die titaniſchen Gewalten zerriſſene Sein erkannt, welches ſo beſtimmt ward, daß nun jedes Einzelne allem andern widerſtrebt um ſich ſelbſtändig zu ſetzen, ein wahrhaftes bellum omnium contra omnes, ſo erblicken wir unter dieſem Bilde nun die Eris, die allgemeine und umfaſſende Vorſtellung für alle ſtreitenden und auch bildlich dargeſtellten Einzelweſen, die Discordia, die Zwietracht, eine Tochter der Nacht; denn aus ihrem Dunkel tritt das ſtreitende, kriegführende, ſich wechſelſeitig in ſeinen Erſcheinungen und Bildungen vernichtende All zunächſt hervor; ſie wirft den Apfel des Zankes ſogar unter die Göttinnen, deren Streit auf Zeus Gebot ein Sterbli-

cher entſcheidet und die Liebe als die Schönſte erwählt; denn nur ſie kann die Eris entfernen, das Entgegengeſetzte verſöhnen.

Homer nennt ſie (Il. Δ. 441.) Ἄρεος ἀνδροφόνοιο κασιγνήτην ἑτάρην τε, und ſie wird als ſolche, als Erregerin des Streites und Haders κακὴ genannt; während alle Götter aus der Schlacht gewichen ſind, bleibt ſie allein zurück (Il. Λ. 73.):

. . . Ἔρις δ' ἄρ' ἔχαιρε πολύστονος εἰσορόωσα·
οὐ γάρ ῥα θεῶν παρετύγχανε μαρναμένοισιν·
οἱ δ' ἄλλοι οὔ σφιν πάρεσαν θεοί.

Im Kampfe mit den θεοὶ διαιρετικοὶ konnte Zeus noch fürchterer die Herrſchaft ſich entriſſen zu ſehen, aber die Eris gehorcht nur ſeinem Befehle und er ſelbſt ſandte ſie ab zu den Kämpfenden (l. l. 4.), πολέμοιο τέρας μετὰ χερσὶν ἔχουσαν, in der ſpätern Darſtellung dieſes Begriffs jedoch werden wir ſehen wie ſie nicht blos das die Schlachten der Männer erregende und Zwietracht ſäende Princip iſt, ſondern wie ſie als Princip der Weltbildung aufgefaßt wurde, wie man ſagen konnte, πόλεμος ὁ πάντων πατήρ, und wie ſie zum Guten gewandt als Wetteifer ein ἀγαθὴ ἔρις wurde,

ἀγαθὴ δ' ἔρις ἥδε βροτοῖσιν. (Hesiod. Op. 11.)

Σχήσει τὸ πεπρωμένον οὐ πῦρ, οὐ σιδάρεον τεῖχος, nichts wird die ewigen Schickſalsbeſtimmungen jemals hindern ſich zu erfüllen, und ſo wird ſich der Sterbliche den ſeiner Exiſtenz nothwendig anhaftenden Übeln ſtumm unterwerfen müſſen; nicht Bitte nicht Gebet werden ſie von ihm abwenden können, nicht der Wille des Zeus, (Aesch. Cho. 97.):

τὸ μόρσιμον γὰρ τόν τ' ἐλεύθερον μένει,
καὶ τὸν πρὸς ἄλλης δεσποσύμενον χερός.

Wie aber das Unheil, die Ate, in dem Kampfe der auseinandergeriſſenen, widerſtrebenden Exiſtenzen liege, zeigten uns die Titanen, zeigte die Eris: beider Göttermacht unterliegt der Menſch und damit iſt ihm, dem elenden Tagesgeſchöpf, allerdings jedes

Übel der Zeitlichkeit verhängt; nimmer kann er ihm entrinnen. Darf man dies Fatalismus nennen, oder wäre dieser so oft mißverstandene Begriff nur anwendbar, sobald der Weltenschöpfer Gefäße des Zorns, zugerichtet zum Verderben, hervorgerufen hätte? — das ist's, was uns zunächst beschäftigen muß; denn hier scheidet sich das Übel vom Bösen, die Ate von der Erinnys, wenn wir jene zuweilen auch allgemeiner gefaßt und für diese mitausgesagt finden mögen, da sie ja alles Unheil in sich schließt auch eine ἄτη φρενῶν sein kann; dagegen ist die Erinnys nur eine Geburt des freien Willens und der That, deren Schuld der Hochgesinnte frei auf sich nimmt. Was hätten wir nun als das Übel zu bestimmen?

Das Böse liegt in der Gabe des freien Willens, in der Willkür, der Wahl, ist ohne sie undenkbar; also wäre das Übel das unfreiwillig uns treffende Unheil, und so ist es allerdings zu bezeichnen, wenn wir nämlich zuerst erkannt haben, was die Griechen freiwillig und unfreiwillig nennen, ἑκὼν und ἄκων, und wenn wir die ganze Bedeutung der ἀμαθία aufgefaßt haben; denn der Hellene dachte vor allen Dingen, daß er es in jedem Menschen mit einem Geiste zu thun habe, dessen That seine That sei, mag er sie ἑκὼν oder ἄκων vollbracht haben. Das wird uns den Begriff der Übel vielleicht in engere Grenzen schließen lassen, als man wohl anfangs vermuthen möchte.

Pindar unterscheidet (Ol. II. 17—18.) τὰ πεπραγμένα ἐν δίκᾳ τε καὶ παρὰ δίκαν, das Gute und das Böse, und nennt danach jenes das nach der Gerechtigkeit Gethane, dieses die Ungerechtigkeit, als welche dasselbe auch von andern erklärt wird; indem aber der Begriff der Gerechtigkeit nur für den freien Geist existirt, so kann alles Übel, was die Ate außerdem anrichtet, nicht unter dem Namen des Bösen befaßt werden. Ist es nun gewiß, daß Gottes Rathschluß mit der Welt, oder die Μοῖρα, sich vollenden muß, und daß nichts ihre Erfüllung aufhalten wird, so bedarf

es weiter keiner Unterſuchung, um feſtzuſtellen, daß die Übel von dem Böſen zu trennen ſind, und daß wir des Schickſals Erfüllung in dieſer Hinſicht nur als πάθος zu begreifen haben, als ein Leiden, welches ſich unter der Form der Μοῖρα, als Naturnothwendigkeit, bis zur Μοῖρα θανάσοιο, als Ἄτη und Ἔρις aber in ſo fern es den Kampf des Widerſtrebenden betrifft, oder auch unter mancher einzelnen Form darſtellen kann, von denen wir hier, als die allgemeinſte nur noch τὸ γῆρας hervorheben, welches Heſiodus auch unter den Kindern der Nacht aufführt: Νὺξ τίκτε γῆρας οὐλόμενον (Theog. 225.), mit der Nemeſis, der Ἀπάτη und der Φιλότης, und Plat. Tim. 81. ſagt: φθίνει δὴ πᾶν ζῶον ἐν τούτῳ κρατούμενον, γῆράς τε ὀναμάζεται τὸ πάθος. Derſelbe fügt hinzu, daß ſolche πάθη nicht Leiden ſeien, da ſie κατὰ φύσιν einträten; Leiden und Schmerz gäbe es nur bei dem, was παρὰ φύσιν geſchehe (ψυχὴ λυθεῖσα κατὰ φύσιν μεθ' ἡδονῆς ἐξέπτατο· πᾶν γὰρ τὸ μὲν παρὰ φύσιν ἀλγεινόν, τὸ δ' ἧ πέφυκε γιγνόμενον ἡδύ. καὶ θάνατος δὴ κατὰ ταὐτὰ ὁ μὲν κατὰ νόσους καὶ ὑπὸ τραυμάτων γιγνόμενος ἀλγεινὸς καὶ βίαιος, ὁ δὲ μετὰ γῆρας ἰὼν ἐπὶ τέλος κατὰ φύσιν ἀπονώτατος τῶν θανάτων καὶ μᾶλλον μεθ' ἡδονῆς γιγνόμενος ἢ λύπης): eine völlige und ſchöne Ergebung in das Geſchick der Endlichkeit. Was nun Jemandem παρὰ φύσιν geſchieht, das ziehen ſich die Menſchen ſelbſt zu; dies iſt ἀλγεινόν, ſchmerzlich, und kann ὑπέρμορον eintreten.

Wie nun aber die Geſchicke der Natur nach ewigen Satzungen geordnet ſind und ſich ausführen nach der ihr inwohnenden urſprünglichen Kraft, nach der göttlichen Energie, welche den Keim nothwendig zur Blüthe und Frucht treibt, ſo gibt es auch ewige Ordnungen in dem Geſchicke der Geiſter, und das Ziel der Geiſterwelt iſt eben ſo wenig dem Zufall anheimgegeben, wie das der natürlichen Welt: nur hebt ſich hier ein Moment hervor, welches dort nicht auftreten konnte, nämlich der ſelbſtbewußte endliche

Geiſt,

Geist, dem sein Schicksal in seine Hand gegeben ist, der mit dem Geschick in Kampf treten kann, und zwar nicht wie die Natur in einen willenlosen, sondern dessen höchstes Streben freies Bewußtsein seiner selbst ist. Aber auch ihm sind seine Grenzen angewiesen, und ob wir gleich singen und sagen: Nil mortalibus arduum est, so lenken wir doch des Zeus Blitze auf uns, wenn wir παρὰ δίκαν handeln und durch die Hybris angelockt uns den Gesetzen der Gerechtigkeit entziehen wollen: dann treten die göttlichen Mächte rächend und strafend hervor. Klotho, Lachesis und Atropos sind die spätern Personificationen dieser Geschicke,

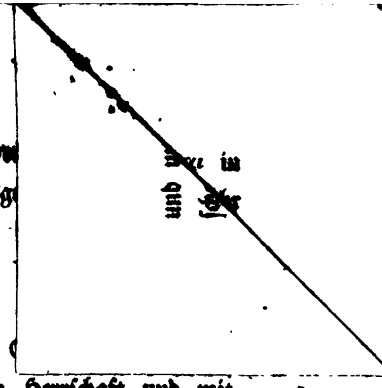
. . . . . αἵ τε βροτοῖσι
γενομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε,
αἵτ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσαι,
οὐδέποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο,
πρέν γ' ἀπὸ τῷ δώωσι κακὴν ὀπιν ὅστις ἁμάρτῃ. (Hes. Theog. 218 sqq.)

Öfter finden wir, wie bei Pindar (Ol. I.), nur Κλωθὼ genannt, welche den Sterblichen die Geschicke verhängt bei ihrer Geburt, und bei Homer und andern Dichtern ist auch Αἶσα in demselben Sinne zu fassen. Sehen wir indeß hier unter verschiedenen Namen nur denselben Begriff vorgestellt, daß die Gesetze der ewigen Gerechtigkeit, die des Schicksals oder des Zeus sich ausführen sollen, und sind nur die verschiedenen Momente, des ursprünglichen Bestimmens oder der Bewachung über ihre Ausführung, unter mehrere Personen vertheilt, so haben wir dann noch die Erinnyen zu betrachten, welche sich auch als alte Götter ankündigen, und die Nemesis, welche letztere wir am besten durch Schellings schöne Worte zu charakterisiren glauben: „Nemesis ist ja doch nichts anderes, als jene unsichtbare Gewalt, die das was geschehen soll, zum wirklichen Geschehen bringt, und die dem Bestehenden feind ist, inwiefern es verhindert, daß das einmal Sein-

sollende sich vollende?“ von denen aber, welche Gott wohlgefällig leben, wie die Hyperboreer, singt Pindar (Pyth. X. 41 sqq.):

νόσοι δ' οὔτε γῆρας οὐλόμενον κέκραται
ἱερᾷ γενεᾷ· πόνων δὲ καὶ μαχᾶν ἄτερ
αἰκείοισι φυγόντες
ὑπέρδικον Νέμεσιν.

Es scheint unnöthig hierbei zu wiederholen, was über sie in anderen Werken genugsam ausgeführt ist, da uns diese Gottheit hier für das Princip des Bösen weniger angeht und auch eine spätere verallgemeinernde Bildung ist, eine als selbstständig hingestellte Eigenschaft des Ζεὺς νεμέτωρ, welche Homer nur als Namen kennt und in den bekannten Formen, οὐ νέμεσις κ. τ. λ., oft anwendet; von höherer Bedeutung für unsere Aufgabe sind die Erinnyen. Sobald der Mensch freihandelnd auftritt und mit dieser Freiheit, welche ihm als Menschen unzertrennlich anhaftet, auch zugleich alle Folgen seiner That auf sich nimmt, wachen über ihn die Erinnyen, die Rachegötter des Bösen, und wenn Ἄτα ihr rächendes Schwert schärft gegen den Frevler, erscheint sie auch, κλυτὴ βυσσόφρων Ἐρινύς (Aesch. Choeph. 640.), um Blutschuld und andere Vergehen zu strafen; auf wem der Fluch einer bösen That ruht, den verfolgt sie unablässig, bis Ate ihren Lauf vollendet, bis die Schuld gesühnt ist. Richtete sich also Ate als Unheilbringerin gegen die ganze Existenz des Irdischen und des Menschen in seinen Werken, in seinem ganzen Dasein, so ist die Erinnys wesentlich geistiger Natur, und sie wird nur erzeugt durch Übermuth und Frevelthat. Als einer alten Gottheit und einer strafenden kommen ihr auch die Schlangen zu, welche der rächenden Nemesis fremd sind; wir sehen in ihr noch ein Urbild jener einst als ungetheilt gedachten realen Göttermacht, welche mit dem irdischen Attribute Dienerin des Rechts ist: und weil sie noch durchaus dem strengen Recht anhängt, das Blut fordert für Blut, so kann und muß sie den jungen Götterstamm verwerfen, da er



sich versöhnlich und den Bitten zugänglich be
erkennt, womit er über alles Recht hinausg
uralte Macht breche (Aesch. Eum. 155.),

Τοιαῦτα δρῶσιν οἱ νεώτεροι θεοὶ,
κρατοῦντες τὸ πᾶν δίκας πλέον.

Denn der ganze Begriff der Versöhnung, der
entwickelt sich erst später unter Zeus neuer Herrschaft und mit diesem Fortschritt verliert auch die Erinnys ihren strengen Charakter der Unversöhnlichkeit, da es nun für möglich gehalten ward, die zürnenden Götter zu besänftigen. Indem aber durch Verschuldung die rächende Strafgöttin herbeigerufen wird, führt sie zugleich die Ἄτη mit sich, welche dann als Folge des Frevels angesehen wurde und welche wir hier zunächst unter dem Namen des Οἶστρος und der μανία begreifen, da die Erinnys, indem sie sich gegen des Frevelnden Gemüth richtet, natürlich auch dies vor allem afficiren muß: mit einem Worte, wir treten aus dem Gebiete des bloßen Schadens und Unglücks in das der Seelenleiden. Die ψυχὴ und die φρένες sind es, welche wir nun als Sitze des Bösen zu bezeichnen haben, da sie Sitze des Willens und der Entschlüsse sind, und gegen sie wird sich also auch die Rachegöttin wenden, als eine wahrhafte Ἐρινὺς φρενῶν.

Seelenleiden und Schmerzen des Gemüths der tiefsten Art waren den Griechen eben sowohl bekannt, wie sie es noch heut zu Tage sind, und Schuld und Frevel wurde damals gebüßt wie auch jetzt; denn immer haben dieselben Gesetze der Gerechtigkeit sich in der Welt geltend gemacht, und ob unsere Erkenntniß eine höhere geworden ist, Gottes Fügungen sind stets denselben nothwendigen Bestimmungen gefolgt. In so fern aber der Mensch nur als Geist ein Mensch ist, müssen wir dieselben Erscheinungen der Geisterwelt damals wie an uns selbst beobachten können, und wir werden nur den Unterschied finden, daß wir mehr in Worten denken, die Griechen mehr in Mythen verbildlichen, was in ihnen

sollen, in sie vorgeht.*) Die Μανία ist demnach für den Menschen als Geist das furchtbarste Strafgericht der Götter, und so wird sie damals auch schon betrachtet; sie ist ein völliges Verstoßen des denkenden Geistes aus der Reihe der gottähnlichen Wesen und setzt ihn, in dem die Gottheit wohnte, unter die Stufe des Thieres herab, das doch seinem leitenden Instinct folgen kann; im Wahnsinn aber ist eine förmliche Vernichtung des Göttlichen im Menschen erkennbar: so straft die beleidigte Gottheit.

Sahen wir also in dem Bilde der Ate alle Unheilsschickungen begriffen, so erscheint in den Erinnyen ein ganz anderes Princip, was wir mit Grund das Princip der Gerechtigkeit nennen können, während in den Zuschickungen der Ate vielfach Ungerechtigkeit vorwaltet. Diese entspringt ganz natürlich aus dem Polytheismus, welcher eben so in Ungerechtigkeit verfallen muß, wie die menschliche πολυκοιρανίη, die Homer deshalb schon etwas nicht Gutes nennt. Indem nämlich jede göttliche Macht, jeder δαίμων und jede Gottheit, ihre Schützlinge vor Schaden wahrt, die des Gegners möglichst in Schaden und Unglück bringt, ohne einen andern Grund, als weil sie Feinde sind, so ist dies offenbar nur der in die Götterwelt übertragene Grundsatz, den auch Plato wiederholt, seinen Feinden müsse man den äußersten Schaden zufügen zum Nutzen seiner Freunde; wobei natürlich eine gerechte Zuschickung von Leiden nicht beachtet werden kann, da man nur Abwehr als Hauptsache im Auge behält und, diese als gerecht hingestellt, alle weiteren Übel, welche nur zum Ziele führen, für erlaubt und sogar für geboten achtet, und wäre es τὰ τῶν πολεμίων κλέψαι βουλεύματα (Plat. Pol. I. 334. A.). Denn Gerechtigkeit

*) Wie sehr Griechenland φιλόμυθος war, alles ins Gewand des Mythos kleidete, sehen wir aus seiner ganzen Mythologie; jeder Vorgang ward zu einer Mythenbildung benutzt, und Wesen wurden geschaffen, welche nur Personificationen eines Vorganges sind: man denke nur an den Ἄεθλιος, der weiter nichts vorstellt, als ein Bild des olympischen Wettkampfs. (s. Böckhs Erklärungen zum Pindar, p. 138.)

ist nicht möglich so lange τὸ βλάπτειν καὶ τὸ βλάπτεσθαι im vollem Umfange grundsatzlos besteht, was die Alten selbst sehr richtig erkannten und wofür wir nur an eine Stelle des Epikur erinnern (bei Diog. L. X, 150): Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι, καὶ . . . ὅσα τῶν ζώων μὴ ἠδύνατο συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἄλληλα μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐθέν ἐστιν οὐδὲ δίκαιον οὐδὲ ἄδικον. Daher mußte der nach Einheit strebende hellenische Geist, welcher früh erkannte, daß mit dem Polytheismus Gerechtigkeit unverträglich sei, sich davon loszuarbeiten suchen, und er that es ohne auch nur von Anfang an die volle Ungerechtigkeit einer Vielherrschaft im Princip zuzulassen, indem er das Schicksal und seine energirenden Mächte, die Erinnyen, als Mächte der Gesetze des Weltalls in weitester Beziehung wirksam dachte, sowohl für die Geister als für die ὑπερβασία der Natur selbst. Nur so ist der Ausspruch des Heraklit zu deuten, welchen uns Plutarch (de Exsil. XI. 377.) von ihm aufbewahrt: ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται τὰ μέτρα, εἰ δὲ μὴ, Ἐρινύες μιν δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσι, oder wie wir an einem andern Orte aufgezeichnet finden (de Is. c. 48.), ἥλιον μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσήκοντας ὅρους, εἰ δὲ μὴ γλῶτται (Lobeck schlägt vor zu lesen Δίκαι) μιν δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειν. In diesen Worten sehen wir ein tiefes Princip der Weltanschauung niedergelegt, ein Wirken des Weltgesetzes, welches die Sonne hindert aus ihrer Bahn zu weichen, wie sie den Göttern wehrt gegen das πεπρωμένον zu handeln, da ja selbst der Freie, wie wir beim Aeschylus lesen, seinen Bestimmungen nichts entgegenzusetzen vermag.

Nimmt man diesen Fundamentalsatz aus der griechischen Mythologie hinweg, so verfällt die Welt der Τύχη, der gottlosen Willkür, der Laune, und selbst wenn man denkt, es sei eine Unternehmung τύχα θεῶν (Pind. Pyth. VIII. 55.) glücklich vollbracht

worden, so liegt diesem doch nur das alte Günstlingsverhältniß des βλάπτειν καὶ βλάπτεσθαι zum Grunde, was für die Gottheit nicht zulässig ist, wie sehr es auch dem menschlichen Egoismus schmeicheln möge anzunehmen, es werde ein günstiger Geist für ein bevorzugtes Individuum eine Ausnahme von dem Weltgesetz machen oder zulassen. In consequenter Gedankenfolge wird solch eine Zulassung immer den Begriff der Gottheit, als einer nothwendigen Macht, auflösen, oder ihr wenigstens kleinliche Motive menschlicher Vorliebe unterlegen, die mit dem Weltganzen durchaus unverträglich erscheinen; denn, um es hier noch einmal zu sagen, die Freiheit Gottes besteht nicht in der Willkür, daß er kann oder auch nicht kann, sondern in der freien Entlassung und Gegenüberstellung eines Freien aus seinem Schooße. Wie weit jedoch die Welt in ihren unendlich kleinen, und besonders die menschlichen Verhältnisse in ihren gar so oft kleinlichen Bestimmungen, Ordnungen und Satzungen, der Τύχη in die Hand gegeben sind, zu bestimmen, liegt von unserer Aufgabe fern, da sie nur nach dieser Seite hin verlangt, daß im Princip der Gottheit kein Zufall walte, und daß die ewigen Gesetze des Geschicks ihre unbeugsamen Mächte an den Erinnyen gefunden haben, welche gerecht und ohne Ansehn der Person nach ihrer Nothwendigkeit eintreten; in wie fern sie gesühnt werden können, ist eine Frage, welche uns in einem folgenden Kapitel beschäftigen wird.

Von dem Begriffe der nach freier Wahl oder willkürlich gewährten Gunst der Götter, welcher der Verehrung der Fortuna zum Grunde liegt, ist eine andere Vorstellung unzertrennlich, die nämlich, welche die Hülfe eines Gottes gegen die βλάβη eines andern feindlichen anrufen läßt, und welche sich zu dem Ausdrucke steigern kann, den wir beim Sophokles lesen (Oed. R. 215.): Bacchus, schwinge deine Lichtfackel gegen den Ares, ἐπὶ τὸν ἀπότιμον ἐν θεοῖς θεόν. Sobald sich also die Einheit Gottes festgestellt hatte gegen den Polytheismus, mußte das geschehen, was

wir oben sagten, die griechischen Götternächte mußten dem Christengotte gegenüber als böse Particularitäten erscheinen, ihre begünstigende Ungerechtigkeit mußte seiner Gerechtigkeit weichen und die Zerstörungswuth gegen ihre Tempel und heiligen Bilder aufrufen: das Reich der Vielherrschaft mußte in sich zerfallen, aber wohl zu bemerken, die Griechen hatten es schon selbst vernichtet durch Begründung des Begriffs der Gerechtigkeit. *) Auch der weitere Fortschritt entging ihnen nicht, der nämlich, welcher die Blindheit der Schicksalsmacht aufhob, und einen selbstbewußten, sachhandelnden Gott mit der Nothwendigkeit des Schicksals vermählte; und wenn wir so auf der einen Seite die Tyche mit all ihrer Zufälligkeit waltend erblicken, so fehlt ihr der höhere Gegensatz nicht, der einer die Welt nach seinem Willen zu ihrem Ziel führenden Gottesmacht: es bedurfte dann nur noch des richtig

*) Lobeck berichtet darüber im Aglaophamus unter anderm: (T. II. 1309.) Hos igitur si sequimur auctores, Cobali Liberi Patris erant quasi paredri ex eo daemonum genere, quos Jungius nostras sive alio nomine Stillingius, vir in pneumatologia celeber, medioxumos (Mittelgeister) vocat; eoque plus fidei acquirit D. Hieronymi testimonium, qui in Vita Pauli Eremitae narrat Sancto Antonio quondam in Thebaide ambulanti obviam factum esse homunculum, fere ut Satyri Faunique pingi solent, aduncis naribus, fronte cornuta, pedibus caprinis, eumque interrogatum cujas esset, respondisse se unum esse ex incolis Eremi, quos pagani modo Incubos appellent, modo Satyros, oratumque venire, ut Antonius pro sua gente apud deum omnium rerum dominum intercedere velit. Et in universum de diis Graecorum medii aevi scriptores ita sibi persuaserunt, eos aut regis infernorum satellites fuisse et emissarios, quae suspicio maxime de Apolline ceterisque oraculorum praesidibus valuit, aut artis magicae facultate tanta edidisse facinora et miracula ut vulgo imperito divinitatis suae fidem faceret. Cellsni sententia est Hist. I. I. p. 16. D. Jovem omnium praestigiatorum, planorum, τελεστῶν, id est magorum, nequissimum fuisse. Ein anderer Autor schreibt: Fuit etiam Liber apud Thebas tyrannus magicae artis potestate conspicuus. Die blinde Verehrung des Mittelalters wird uns doch wenigstens nicht zu diesen Vorstellungen zurückbringen wollen, wenn ihr auch der wahre Werth der Alterthumswissenschaft für Staat und Kirche noch lange verborgen bleiben sollte, wie ein Dionysisches Mysterium.

gefaßten Begriffs der göttlichen Gnade, um die Gottheit nach allen Seiten hin in Beziehung auf Welt und Menschen diesen vollständig zum Bewußtsein zu bringen, wozu die Lehre von der τύχη wesentlich mitgewirkt hat. Wir lesen bei Pindar (Pyth. II. 49.):

θεὸς ἄπαν ἐπὶ ἐλπίδεσσι τέκμαρ ἀνύεται,

wozu Böckhs Erklärung (p. 247.) also lautet: Pergit poeta in dehortando a *superbia* et malis artibus Hierone. Deus qui Ixionem ob impiam libidinem punivit, qui nebula objecta scelestum ejus animum exploravit et fraudem in ejus perniciem direxit, ut illam rem sic *omnia perficit optato et pro voluntate* . . . insolentes deprimit, alios gloria ornat. Damit tritt der Wille Gottes in die Anschauung; er wird Herr der Schicksalsmacht und bildet sich mehr und mehr, zunächst in dem Geiste der Philosophen, zu einem Einigen aus, dem alles unterthan ist. Denn wenn auch die Dichter dasselbe oft vom Zeus aussprechen und singen, τὰν, Ζεῦ, δύνασιν τίς ἀνδρῶν ὑπερβασία κατάσχῃ, wozu man nach andern Stellen auch τίς θεῶν setzen könnte, so verwirrt bei ihnen doch noch die Vielfachheit der Götterbildungen das Bewußtsein, und eben so auch die Meinung, daß die Sühne besondern Göttern zugetheilt wird: erst mußte also die βλάβη, als von einem feindlichen Gotte ausgehend, aufgehoben und dann die Versöhnung in den Willen desselbigen Gottes gelegt werden, welcher auch den Widerspruch hervorrief; die disharmonische Natur des allzerstörenden, mordlustigen Ares mußte durch den Vater selbst und nach seinem Rathschluß zur Harmonie zurückgeführt werden, durch Überwindung des bösen Princips der ἀδικία und durch ihre Auflösung in das Gesetz der Gerechtigkeit.

Bevor wir indeß die Ungerechtigkeit, als das Böse, näher ins Auge fassen, bleibt uns noch übrig von einem Wesen zu handeln, welches der göttlichen particulären Rache dient, dem Οἶστρος, welchen Virgil folgendermaßen beschreibt, (Georg. III. 146. sqq.):

Est lucos Silari circa ilicibusque virentem
Plurimus Alburnum volitans, cui nomen asilo
Romanum est, oestron Graji vertere vocantes;
Asper, acerba sonans: quo tota exterrita silvis
Diffugiant armenta: furit mugitibus aether
Concussus, silvaeque, et sicci ripa Tanagri.
Hoc quondam monstro horribiles exercuit iras
Inachiae Juno pestem meditata juvencae.

Also um ihren Zorn auszulassen dient dieses Monstrum der Juno, welche den Gegenstand ihrer Rache wahnsinnig macht, und indem sie nur persönlichem Gefühl Raum gibt, eine Ungerechtigkeit begeht, während der von der Erinnys verhängte Wahnsinn als eine gerechte Strafe erscheinen soll. Das führt uns wieder in die streitenden Principien der Persönlichkeit und der ewigen Gesetze oder des Schicksals, und wir werden den Oestrus danach zu erklären haben.

Eine wunderbar verschlungene Mythenwelt ist die hellenische, so verworren für den ersten Anblick, wie die Geschicke des Lebens selbst, aus deren Labyrinth die irrende Menschheit auch nur die sichere und gewaltige Hand des Einen Gottes führen konnte, von dem man sagen möchte was Kratinus beim Athenäus sagt (6, 241, C.), ἔχει γὰρ χεῖρα κραταιὰν, χαλεπὴν, ἀκάμιατον, πολὺ πρείττω τοῦ πυρὸς αὐτοῦ. Dem Schicksale sich willig unterwerfen, weil man sonst die Erinnys herbeizieht, und keine Gottheit in ihrem besonderen Wirken beleidigen, um die Wuth des οἶστρος zu meiden oder anderer bösen Verhängnisse, und die Leiden der Ἄτη, und, mochte man auch durch Göttergeschick gefehlt haben, dennoch die ganze Schuld seiner Thaten und Handlungen auf sich selbst nehmen, um mit Oedipus zu jammern (Oed. R. 1329 sqq.):

Ἀπόλλων τάδ' ἦν, Ἀπόλλων, ὦ φίλοι,
ὁ κακὰ τελῶν ἐμά,
κακὰ τάδ' ἐμὰ πάθεα.

ἔπαισε δ' οὐτάχειρ νιν
οὔτις, ἀλλ' ἐγὼ πλάμων·

das war die große Aufgabe des Hellenen; und wenn irgend etwas anderes, hat diese die Heroen erweckt, und die ganze Nation zu einer heroischen gestempelt, gegen deren Anschauungen und Gestaltungen die unsrigen nur gar zu oft in kleinlichem Maaßstabe erscheinen, fast pygmäisch. Denn für das Bewußtsein der modernen Völker ist mit dem Umsturz des Heidenthums durch den Gott, welchen sie nun im Geiste und in der Wahrheit anbeten sollten, die Gottheit meist eine so entfernt wirkende, ja gleichgültige Macht gegen die Welt geworden, die man dem Teufel anheimgegeben, daß an einen Heroismus für etwas so Verächtliches, wie die daseiende Welt erschien, nicht mehr zu denken war, und daß der moderne Heroismus sich auf das Wegwerfen der Zeitlichkeit beschränkt, ohne eine irdische Frucht, welche für nichtswürdig gehalten ward, sondern allein um den Himmel zu gewinnen. Erst in den neuern und neusten Zeiten machte sich unter dem Banner des Griechenthums eine Reaction dagegen geltend und wir werden, wenn sie kräftig durchgeführt werden kann nach dem Willen des Schicksals, wieder ein dem hellenischen nicht nur ähnliches, sondern ein durch die erhabenen Anschauungen des Christenthums noch geläutertes Heldenthum sich bilden sehen; zu seiner organischen Ausführung aber wird das griechische Alterthum sehr wesentlich beigetragen haben.

Nicht also dem allgemeinen Weltgesetz allein durfte niemand durch ὑπερβασία zu nahe treten, sondern auch die concret bestimmte Gottesmacht mußte jeder ehren in seinen Handlungen, und indem er dem Zeus diente, Here nicht verletzen, sonst sandte die zürnende Gottheit den Oestrus gegen ihn, oder was anders in ihrer Macht sich an Werkzeugen ihrer Rache finden mochte: so lautete die Bestimmung des Polytheismus und schrieb damit eine genaue Moral, eine sehr besonnene Lebensführung vor, indem jede einzelne

göttliche Kraft auch als Gott gedacht und personificirt wurde. Sollte aber irgend etwas Beachtenswerthes ja unbeachtet bleiben müssen, dann galt es die höhere Macht zu schonen, sie gegen die niedrige anzurufen, und deren ἄτη oder λοιγὸς von sich abzuhalten. In der Erkenntniß dieser Conflicte unter den beleidigten Gottheiten, oder der Mittel sie zu versöhnen, bestand nun die griechische Μαντεία, und deshalb spielen Männer, wie Tiresias und andere eine so bedeutende Rolle im griechischen Heldenleben. Da sich aber die andern πάθη und κακὰ, welche die Himmlischen senden, leicht hiernach begreifen lassen, verweilen wir zu näherer Erklärung nur bei dem Monstrum des Virgil, dem Oestrus, und zwar hauptsächlich nach des Aeschylus Darstellung seiner Wirkung an der Jo, woran sich spätere begriffliche Bestimmungen leicht anreihen werden.

In der Tragödie des Aeschylus schildert die Jo bei ihrem Auftreten ihren Zustand mit folgenden Worten:

χρίει τὶς αὖ με τάλαιναν οἶστρος,
εἴδωλον Ἄργου γηγενοῦς, ἄλευ' ὦ θᾶ;
φοβοῦμαι τὸν μυριωπὸν εἰσορῶσα βούταν.
ὁ δὲ πορεύεται δόλιον ὄμμ' ἔχων,
ὃν οὐδὲ καθανόντα γαῖα κεύθει.

Dann ruft sie den Kroniden an, weshalb er ihr so schwere Qual auferlegt und sieht, sie mit Feuer zu vernichten oder den Meerungeheuern zum Raub zu geben, um nur dieser Angst des Irrens und des Wahnsinns, des Oestrus, sie zu entreißen:

τί ποτέ μ', ὦ Κρόνιε παῖ, τί ποτε,
τί ποτε ταῖδ' ἀνέζευξας εὑρὼν
ἁμαρτοῦσαν ἐν πημοναῖσιν;
οἰστρηλάτῳ δὲ δείμασι δειλαίαν
παράκοπον ὧδε τείρεις;

Nachdem Prometheus sie begrüßt, nennt sie ihr Leiden, θεόσυτον νόσον, ἃ μαραίνει με χρίουσα κέντροισι φοιταλέοισιν, und wir

gewinnen so ein vollständiges Bild einer solchen gottverhängten Plage, welche sich gleich noch allgemeiner darstellen wird, sobald wir das Wesen der μανία überhaupt bezeichnen, als eines gänzlichen Verlassens der Gottheit, als ein Abwenden von ihr, das den Elenden durchaus seines Bewußtseins beraubt, der Leuchte seines Lebensweges, und ihn den Erdenmächten, den γηγενεῖς, wie auch Jo den Argus nennt, ganz in die Arme stürzt: wie damit nach einer früheren Andeutung die ἀμαθία im Zusammenhange stehe, wird sich schon jetzt deutlich ergeben.

Um indeß hier noch der philosophischen Vorstellung vom οἶστρος und seiner Wortbedeutung zu gedenken, erwähnen wir einiger Stellen des Plato, welcher die Pein einer von dem Geliebten getrennten Seele ähnlich dem Zustande schildert, in welchem Jo erscheint: „Ist die Seele aber getrennt von dem Geliebten und wird trocken, so hemmen wieder die Mündungen jener Auswege, wo das Gefieder durchbricht, indem sie sich zusammenschrumpfend schließen, den Trieb des Gefieders, dieser also mit dem Reiz eingeschlossen hüpft wie die schlagenden Adern, und sticht überall gegen die ihm bekannten Öffnungen, so daß die ganze Seele von allen Seiten gestachelt umherwüthet und sich abängstiget (ὥστε πᾶσα κεντουμένη κύκλῳ ἡ ψυχὴ οἰστρᾷ); hat sie aber wieder Erinnerung des Schönen, so frohlockt sie. Da nun beides so mit einander vermischt ist, bangt sie sich über einen so widersinnigen Zustand und aus dieser Unruhe geräth sie in Geistesverwirrung (ἀποροῦσα λυττᾷ), und bei diesem Wahnsinn (ἐμμανὴς οὖσα) kann sie weder des Nachts schlafen, noch bei Tage irgendwo ausdauern, sondern sehnsüchtig eilt sie immer dahin, wo sie den, der die Schönheit besitzt, zu finden hofft.“ Danach also erklärt sich schon deutlicher der οἶστρος als ein Erloschensein des Göttlichen in der Seele, was noch klarer einleuchten möchte durch die Stelle in der Republik (IX, 517.), in welcher das Elend der von einem Tyrannen gesetzlos und zügellos beherrschten Staaten beschrieben

wird als der Zuſtand einer chrioſen und unſeligen Knechtſchaft.*) Desgleichen wird, wenn wir den Mann mit einem ſo beherrſchten Staat vergleichen, ſeine Seele voll Unfreiheit und vielfältiger Knechtſchaft ſein, und gerade die Theile derſelben in Knechtſchaft ſein, welche die edelſten waren, und nur ein kleiner und zwar der werthloſeſte und ausſchweifendſte wird herrſchen. Beide nun, Staat und Mann, in einer ſolchen Lage, thun am wenigſten was ſie wollen, ſondern eine ſo tyranniſch beherrſchte Seele wird „immer vom Stachel mit Gewalt getrieben, immer voll Schrecken und Reue ſein,“**) καὶ ἡ τυραννουμένη ἄρα ψυχὴ ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουληθῇ, ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς· ὑπὸ δὲ αὔστρου ἀεὶ ἐλκομένη βίᾳ ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστὴ ἔσται.

Was dieſe Stellen ſagen, iſt nicht etwas einzelnes in der griechiſchen Litteratur, ſondern es iſt allgemeine Anſchauung der Nation und der ganze Grund ihres geiſtigen Bewuſtſeins, daß wer das Göttliche verlaſſe in Wahnſinn verfalle, womit wieder die

---

*) Daſelbſt heißt es, nach Schilderung des Unheils, welches Diebe, Räuber und Mörder in einer Stadt anrichten können, (p. 575): Σμικρὰ γάρ, ἔφη, κακὰ λέγεις, ἐὰν ἀλίγοι ὦσιν οἱ τοιοῦτοι. Τὰ δὲ σμικρά, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς τὰ μεγάλα σμικρά ἐστιν, καὶ ταῦτα δὴ πάντα πρὸς τύραννον πονηρίᾳ τε καὶ ἀθλιότητι πόλεως, τὸ λεγόμενον, οὐδ' ἴκταρ βάλλει. Ὅταν γὰρ δὴ πολλοὶ ἐν πόλει γένωνται οἱ τοιοῦτοι καὶ ἄλλοι οἱ ξυνεπόμενοι αὐτοῖς καὶ αἴσθωνται ἑαυτῶν τὸ πλῆθος, τότε οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν τύραννον γεννῶντες μετὰ δήμου ἀνοίας, ἐκεῖνον ὃς ἂν αὐτῶν μάλιστα αὐτὸς ἐν αὑτῷ μέγιστον καὶ πλεῖστον ἐν τῇ ψυχῇ τύραννον ἔχῃ. Man vergleiche, was ſchon oben (S. 35—36) darüber geſagt wurde; denn überall in Griechenland wird ſich uns das Geſetz als das Göttliche, die Willkür als das Gottentfremdete, als eine Manie zeigen, indem, wie Plato es hier ausdrückt, der Tyrann in ſeiner Seele ſelbſt den größten und ſtärkſten Tyrannen hat, einen in die Irre treibenden οἶστρος, den wir, ſo gedacht, wohl als ein abſolut Böſes erklären dürfen. Doch wir greifen der Entwickelung des Textes vor.

**) Nach Schleiermachers Überſetzung. Wie wenig dieſelbe an ſolchen Stellen das Original erſetzen könne, iſt aus dieſem Beiſpiele allein erſichtlich; auch daß βίᾳ den Gegenſatz zu der geſetzlichen Ordnung bilde, möchte aus dem „mit Gewalt getrieben“ nicht ganz hervorleuchten.

ὕβρις zuſammentrifft; denn ſo leſen wir beim Sophokles (Oed. Col. 1534 sqq.):

. . . . . αἱ δὲ μυρίαι πόλεις
πᾶν εὖ τις οἰκῇ, ῥᾳδίως καθύβρισαν.
θεοὶ γὰρ εὖ μὲν, ὀψὲ δ' εἰσορῶσ', ὅταν
τὰ θεῖ' ἀφείς τις εἰς τὸ μαίνεσθαι τραπῇ. *)

Iſt nun der οἶστρος ein durch den Zorn einer beleidigten Gottheit verhängtes raſtloſes Umgetriebenwerden, ſo erkennen wir in der μανία nur denſelben auf die höchſte Spitze gebrachten Zuſtand des Irrens und des Irrthums; es iſt das völlige Verſtummen der göttlichen Stimme, welche allein herrſchen ſoll, in der Seele des Gottloſen, der nicht mehr weiß, was er thut. Halten wir jedoch dieſes feſt, die ἀμαθία, die Erkenntnißloſigkeit, das allgemeine Nichtwiſſen, ſo gewinnen wir einen ſehr weiten Begriff deſſen, was ſchon oben als ἄνοια in ihren beiden γένη, der μανία und ἀμαθία, erklärt wurde. Die Begriffsentwickelung entnehmen wir wiederum aus Plato.

Νόσου μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν ξυγχωρητέον, δύο δ' ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανίαν, τὸ δ' ἀμαθίαν leſen wir im Timäus (ſ. oben S. 76.), an einer Stelle, wo zugleich das berühmte Wort ausgeſprochen wird: κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ κακόν τι προσγίγνεται. Fälſchlich werfe man denen vor, welche unter ἀκρασία, intemperantia, leiden, daß ſie es freiwillig thäten; denn ſelbſt Übermaaß der Freude oder des Schmerzes ſei ein Seelenleiden, welches dem Menſchen die beſonnene Wahl unmöglich mache, und

*) Denn wohl bemerken's, ob auch ſpät, die Götter, wenn
Zum Frevel Einer ſich gewandt vom Göttlichen.
Nach Donners Überſetzung.
Wie matt ſteht hier „Frevel," was eben ſowohl eine einzelne Handlung ſein kann, gegen den ganz allgemeinen Begriff des μαίνεσθαι, des Wahnſinns der geſetzloſen Hybris.

mit seinem Willen schlecht sei niemand; jeder Schlechte befinde sich im Stande der Unfreiheit und müsse durch richtige Erkenntniß und rechtes Maaß zur Freiheit geführt werden; jeder Freie aber sei gut: das ist die größte Lehre und die höchste Erkenntniß des Göttlichen im Menschen, welche uns das Alterthum hinterlassen. Um so mehr deshalb jemand Mensch ist, und sich als Herr seiner Handlungen zeigt, um desto mehr wird er sie alle auf sich nehmen, als mit seinem Willen geschehen, und nicht den Stand der Unfreiheit vorschützen, der ἀμαθία oder μανία, der ungöttlichen ἀνοία, welche das Gesetz vielleicht für den Schuldigen in Betracht ziehen aber der Heros niemals für sich in Anspruch nehmen kann: sie wäre sein größter Schimpf, und ist das einzige ὄνειδος was Plato zuläßt; denn was man von dem Schimpf sage, daß jemand ἑκὼν κακὸς wäre, so sei dieser unbegründet: καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὁπόσα ἡδονῶν ἀκρασία καὶ ὄνειδος ὡς ἑκόντων λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται. Über die größeste ἀμαθία aber drückt sich Plato (Legg. III. 689.) so aus, es sei diejenige, welche das Schöne und Gute kennend es haßt, und das Schlechte und Ungerechte liebt, τὴν ὅταν τῷ τι δόξαν καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλῇ τοῦτο ἀλλὰ μισῇ, τὸ δὲ πονηρὸν καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φιλῇ τε καὶ ἀσπάζηται, und weiter über die ἄνοια· ὅταν οὖν ἐπιστήμαις ἢ δόξαις ἢ λόγῳ ἐναντιῶται, τοῖς φύσει ἀρχικοῖς, ἡ ψυχή, τοῦτο ἄνοιαν προσαγορεύω. Diese ἄνοια sei der Verderb der Einzelnen und der Staaten, und wie sie die Seele nicht beherrschen könne, so müßten unwissende Bürger der Art auch von der Regierung abgehalten werden, und wären sie die scharfsinnigsten und beredtesten und besäßen alles was den Geist ziere und seine Schnellkraft bekunde; ihnen sei ὡς ἀμαθέσι ὀνειδιστέον, ἂν καὶ πάνυ λογιστικοί τε ὦσι καὶ πάντα τὰ κομψὰ καὶ ὅσα πρὸς τάχος τῆς ψυχῆς πεφυκότα διαπεπονημένοι ἅπαντα; denn wie sollte ohne συμφωνία auch nur das geringste εἶδος von Einsicht und besonnener Leitung

möglich sein. *) Wie indeß diese συμφωνία, dieser göttliche Einklang aller Kräfte und Bewegungen, herbeizuführen sei, werden wir erst im Folgenden sehen, wo vom Auflösen des Gegensatzes die Rede ist. Hier wäre nur vorläufig noch zu bemerken, daß mancher einen Gegensatz, welcher ein aus Gott selbst entsprungener und durch ihn erschaffener ist, nicht für so stark halten könnte, daß es besonderer göttlicher Veranstaltungen bedürfte um ihn zu überwinden, sondern daß die Gottheit auch wohl leichteren Kaufs mit ihm fertig werden möchte, indem nur ein gottgleicher, ursprünglicher, ein gewordener Gegensatz, alle Mittel und Kräfte der Gottheit gleichsam zu seiner Besiegung, zu seinem Sturze herausfordern könnte; doch würde solcher unphilosophischen Behauptung alle Einsicht in die Dialektik fehlen, und die ihr seit Platon zugewandte unendliche Arbeit des Geistes wäre fruchtlos verschwendet, wenn wir in einen ursprünglichen Dualismus, welcher auch keine Erscheinung, weder der Physik noch der Geisterwelt zu erklären im Stande ist, zurücksinken sollten: dies wäre ein wirklicher Umsturz der Dinge, eine καταβολή, welche selbst die Macht Gottes wiederherzustellen, und wär's auch durch einen ungebornen Mittler, nicht im Stande sein dürfte. Wollte man aber der Gottheit nur zu ihrem Ruhme eine desto höhere Aufgabe stellen, so glaube ich, daß es an der durch die Dialektik zu begründenden, als einer ihrer Würde und ihrer Erhabenheit vollkommen entsprechenden durchaus genügen möchte. Eine Stelle aus Hegels Phänomenologie (p. 15.) wird zu näherer Erläuterung dieser Bemerkung dienen: „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; dieses

*) Plato sagt φρονήσεως εἶδος; doch könnte die Übersetzung Weisheit, prudentia, einen schiefen Sinn geben, da die φρόνησις hier, der ἀμαθία entgegengesetzt, eine energirende Weisheit ist, nicht ein philosophisches Wissen; auch Klugheit ist nicht erschöpfend, da sie auch dem getadelten Unweisen zukommt, als das λογιστικόν.

diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An sich ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Andersseyn und der Entfremdung, so wie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist. Aber dieß Ansich ist die abstracte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für sich zu seyn, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird. Wenn die Form als dem Wesen gleich ausgesagt wird, so ist es eben darum ein Mißverstand, zu meinen, daß das Erkennen sich mit dem Ansich oder dem Wesen begnügen, die Form aber ersparen könne; — daß der absolute Grundsatz oder die absolute Anschauung die Ausführung des ersteren oder die Entwickelung der andern entbehrlich mache. Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist, als es sich selbst, ist es nicht blos als Wesen, d. h. als unmittelbare Substanz, oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen und auszudrücken, sondern ebenso sehr als Form, und im ganzen Reichthum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt."

Schon oben (S. 52.) haben wir uns über das Ineinsfassen der Gegensätze ausgesprochen und fügen hier nur noch hinzu, daß dieses stets das Streben der griechischen Philosophie blieb, so daß Aristoteles selbst die ἀπάτη als das Andere der ἐπιστήμη mit Recht auffaßte (δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἀπάτη καὶ ἡ ἐπιστήμη τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι. de A. 3, 3.). Demgemäß werden wir die ἄνοια durchaus als das Andere des Νοῦς begreifen müssen, und wenn Pindar in einer schon berührten Stelle denselben den κοινὰν εὐθύτατος einer Gottheit nennt, den integerrimus interpres, so ist die ἄνοια eben der vollkommene Ausdruck alles ungöttlichen Wesens und des Standes der gottentfremdeten Unfreiheit, in welche die Seele durch Leidenschaften und jedes Übermaaß sich

gestürzt sieht. Haben wir demnach die beiden Arten der Ἄνοια, die μανία und die ἀμαθία, in diesem Sinne zu begreifen, so erkennt man leicht, wie jene als höchste Strafe der Götter konnte ausgelegt werden, und wie die Ἄτη, wenn sie Seelenunheil anrichtet, den Wahnsinn erzeugt. Fern lag deshalb den Griechen eine spätere Ansicht, als habe der Teufel oder die gefallenen Engel den Menschen die Philosophie und Erkenntniß überhaupt gebracht, worüber man eine bekannte Stelle bei Justinus, Apol. II. 5. vergleiche, da sie das μαίνεσθαι in der angegebenen Art definirten. Ganz natürlich wird daher dieses dem Ares zugeschrieben, der wilden Kriegswuth und dem zerstörenden Feuer, ja von dem Tydiden heißt es im Homer (Il. E. 185.), οὐχ ὅγ' ἄνευθε θεοῦ τάδε μαίνεται. Dieses leitet uns zu einer andern Ansicht der μανία, als einer Gottbegeisterung, hinüber, zu dem ἐνθουσιασμός, welchen wir im Phädrus als etwas Erhabenes und nicht Schimpfliches gepriesen sehen, nach einer gewissen Annahme, deren Ausführung hier nicht am Orte ist, von der es aber im Timäus (p. 71.) sogleich wieder heißt, daß die μαντικὴ, über welche im Phädrus in Bezug auf die μανικὴ gesprochen wird, nur dem menschlichen Unverstande zukomme, weil man sie nur in Zuständen besitze, welche des gesunden Urtheils entbehrten und der Kraft der Vernunft, in Krankheiten oder im Enthusiasmus; ἱκανὸν δὲ σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἤ τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. Über die Sage, daß die Römer in den ältesten Zeiten der Mania Menschenopfer gebracht, bis Junius Brutus Mohn- und Knoblauchsköpfe an deren Stelle gesetzt, sehe man Macrob. I. 7.

Werden jedoch der gottgesandten μανία solche verderbliche Wirkungen zugetheilt, und macht sich der einer Strafe schuldig und eines Schimpfes, welcher ihre Schwester, die ἀμαθία, begünsti-

gend, die Seelen von der Vereinigung mit der Gottheit abhält, sich ihnen als Widersacher in den Weg stellt, als wahrer διάβολος, so ist näher nach der Ursache eines solchen Verhängnisses der Götter zu fragen, nach welchem sie den Frevler in Raserei verfallen lassen. Die λόγου ἄνοια καὶ φρενῶν Ἐριννύς (Soph. Ant. 603.) haben wir schon betrachtet, mit allen durch des Menschen ὕβρις entstehenden Übeln und Leiden, und fügen nur noch ein treffendes Wort der Ismene hinzu, daß im Unglück uns der Νοῦς verlasse (Vers 563 ff.):

οὐ γάρ ποτ', ὦ ἄναξ, οὐδ' ὃς ἂν βλαστῇ μένει
νοῦς τοῖς κακῶς πράσσουσιν, ἀλλ' ἐξίσταται.

Darauf entgegnet Kreon:

σοὶ γοῦν, ὅθ' εἵλου ξὺν κακοῖς πράσσειν κακά.

Eine weitere Quelle dieses Unheils ist der Fluch, die Ἀρά, welchem man denselben Erfolg zuschreibt, die Ata und die Erinnys aufzurufen. Auch dafür finden sich Beispiele im Verlauf der ganzen griechischen Geschichte, nur mußte der Fluch und die Verwünschung eine gerechte sein und in die Hände der rächenden Götter gelegt werden können. Außerdem stellt man damit den Ὅρκος zusammen in demselben Sinne, in welchem Plato von ihm spricht (Critias 119.), ὅρκος μεγάλας ἀρὰς ἐπευχόμενος τοῖς ἀπειθοῦσιν. Wir gedenken dafür zuerst des auf eine Verwünschung seines Vaters erfolgten Unterganges des Hippolyt, wie ihn Euripides in dem gleichnamigen Stücke beschreibt (Vers 1145 ff.):

Bote (zum Theseus).
Des eignen Wagens Räder gaben ihm den Tod,
Und deines Mundes Flüche, die zum Vater du,
Dem Meeresgott, ausriefest über deinen Sohn.

Theseus.
Ihr Götter und Poseidon, wahrhaft bist du nun
Mein Vater, da du meine Fluchgebet' erhört!

Später heißt es von dem durch Poseidon gesandten Meerungeheuer, es stand da um den Hippolyt zurückzuscheuchen, ἐκμαίνων

ἄχον φόβῳ. Der Begebenheiten des Alterthums, an welche ſich eine väterliche oder andere Verfluchung knüpft, ſind zu viele, als daß es hier einer beſondern Erinnerung an dieſelben bedürfte, doch könnte bemerkt werden, daß die Griechen auch die Furchtbarkeit jüdiſcher Verwünſchungen nicht erreicht haben, wie man von dieſen anführt, daß ſie unter allen Völkern ohne Beiſpiel ſeien: die Griechen bedienten ſich der einfachen bekräftigenden und treffenden Worte für den Ausdruck des Fluches ohne des beſondern jüdiſchen Beiwerks. Mußte man nun alle Götter ehren, ſo waren es auch vorzüglich die dii paterni, die δαίμονες πατρῷοι, deren Dienſt man nicht vernachläſſigen durfte, wie Plato (Legg. V. 728. D.) vorſchreibt, ξυγγένειαν καὶ θεῶν ὁμογνίων κοινωνίαν τιμᾷν, und in Bezug auf welche Plutarch (Amator. XX. 53. T. XII.) ſagt: γονέων ἀρὰς ὁ Γενέθλιος διώκει καὶ μέτεισι. Wir übergehen den Fluch des Oedipus gegen ſeine pflichtvergeſſenen Kinder nebſt ähnlichen Vorfällen, um nur an einem allgemeineren Beiſpiel die Worte der ἀρὰ hervorzuheben, mit welchen derſelbe den Mörder des Laius verwünſchte (Oed. R. 236 sqq.):

τὸν ἄνδρ' ἀπαυδῶ τοῦτον, ὅστις ἐστὶ, γῆς
τῆσδ', ἧς ἐγὼ κράτη τε καὶ θρόνους νέμω,
μήτ' εἰσδέχεσθαι, μήτε προσφωνεῖν τινὰ,
μήτ' ἐν θεῶν εὐχαῖσι μήτε θύμασι
κοινὸν ποιεῖσθαι, μήτε χέρνιβας νέμειν·
ὠθεῖν δ' ἀπ' οἴκων πάντας, ὡς μιάσματος
τοῦδ' ἡμὶν ὄντος, ὡς τὸ Πυθικὸν θεοῦ
μαντεῖον ἐξέφηνεν ἀρτίως ἐμοί.

Auf dieſe Weiſe, ſagt er, würde er als Mitkämpfer auftreten für den δαίμων und für den Gemordeten, und fährt fort:

κατεύχομαι δὲ τὸν δεδρακότ', εἴτε τις
εἷς ὢν λέληθεν, εἴτε πλειόνων μέτα,
κακὸν κακῶς νιν ἄμορον ἐκτρίψαι βίον.

In demſelben Sinne leſen wir die Worte einer ἀρὰ νόμου bei

Plato (Legg. IX. 871.), ὁ γὰρ νόμος ἀπαγορεύει, καὶ ἀπαγορεύων ὑπὲρ πάσης τῆς πόλεως ἀεὶ φαίνεταί τε καὶ φανεῖται, und es dürfte an diesem einzigen Beispiel genügen, um auf die gesetzliche Seite des Fluches und seine Wirkungen aufmerksam zu machen, so daß Oedipus nicht nach einer poetischen Fiction spricht, sondern die ἀρὰ νόμου gegen den Übelthäter richtet nach dem Staatsgesetz. Dies erfordert indeß zunächst ein weiteres Eingehen auf die Natur und den Sinn des Eides, des ὅρκος.

Αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα,

. . . . . .

Ὅρκον θ', ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσῃ,

lesen wir in der schon oben (S. 70.) citirten Stelle des Hesiodus, die, wenngleich für unächt gehalten, dennoch dienen mag, den Ort zu bezeichnen, an welchem wir den ὅρκος zu betrachten haben; Hygin (praef.) zählt ihn unter den Nachkommen des Aethers und der Erde auf. Sobald nämlich die Eris in die gestaltete Welt eingetreten ist, bedarf es für den Geist eines Ausdrucks, welcher bewahrheite, daß das Schicksal sich erfüllen werde, sich erfüllen müsse, daß aus allem Zwiespalt, aus aller Dichotomie, doch wieder die Eintracht des ursprünglichen Seins hervorgehen werde, und diese fest und sicher ausgesprochene Willensmeinung des selbstbewußten und sein Ziel kennenden, nach ihm unaufhaltsam hinstrebenden Geistes ist der Eid; seine Kraft ist deshalb eine so bindende, daß selbst die Götter, selbst Zeus, sich ihr unterwerfen müssen, sobald sie einmal die Wasser des Styx angerufen zur Bestätigung eines Vorhabens, und dieses muß sich nun erfüllen, als wär's ein πεπρωμένον. Das ist eine uralte und höchst wichtige Anschauung der helleniſchen Geisterwelt und des über ihren Geschicken waltenden, sich darin geltend machenden höchsten Willens, welche mit den übrigen Bestimmungen derselben in vollkommenem Einklange steht. Fassen wir den Eid nach dieser seiner erhabenen

Bedeutung auf, so ist seine Verbindung mit dem Wasser, als dem Element, aus welchem man alle γένεσις herleitete, eine sehr wunderbare, aber zugleich eine nothwendige; denn der Eid ist diejenige Bestimmung des Geistes, welche dem wandelbarsten aller Elemente, der jedem Winde preisgegebenen Woge, die Zufälligkeit der Entwickelung raubt, sich als Schicksalsgesetz, oder ewige Satzung, in der γένεσις bethätigt und auch von dieser Seite bewährt, daß wo hellenischer Geist wirkte es überall, und wär's in den Urzeiten, κατὰ λόγον νόμου geschah. Sehr bedeutsam drückt dies Aristoteles in einer oft benutzten Stelle (Met. A. 3.) aus, wo er sagt: εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν· τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστι. Fassen wir den Eid so auf, so ist es der zu seinem Ausdruck gekommene schicksalbestimmende Wille des Geistes, dessen ganzem Gewicht dieser nun unterliegt nach unwandelbarem Gesetz; fehlt er dagegen, so erhebt sich gegen ihn die ἀρὰ und führt mit sich die Ἐρινὺς und die Ἄτη; er fällt dem Verderben und Unheil seines Geschicks in die Hände und erliegt ihm, denn nicht Feuer, nicht eine eherne Mauer halten diese Mächte in ihrem Laufe zurück. Das ist die ἔνορκος δίκα θεῶν, von welcher der Chor in der Antigone singt (Vers 399.), und von deren Umsturz Sophokles so gewichtig redet; aber ἄπολις, keinem Staat, keinem Rechtsverbande mehr angehörend, ist ὅτῳ τὸ μὴ καλὸν ξύνεστι τόλμας χάριν. *)

*) In der angeführten Stelle bietet das Wort ὑψίκολις seit langer Zeit allen Erklärungen Trotz; es bedeutet nach der Analogie anderer Composita, ὑψίζωνος, ὑψίφρονος, ὑψίθωκος u. a. m., hoch gestellt im Staate, und so erklärt es auch Schneider im Lexicon richtig: „erhabenster in der Stadt," doch stößt er sogleich seine eigene gute Erklärung um, indem er

Dürfen wir daher Hegels Ausführung über den Willen als begründet ansehen, daß er nämlich und die Freiheit immanente Bestimmungen des Geistes seien, wie die Schwere die Grundbestimmung der Körper, *) so erhebt sich der Mensch, indem er seinen Eid ausspricht in die Reihe der δαίμονες, d. h. er erkennt sein Schicksal, das ihn als Geist einem nothwendigen Ziele ent-

---

hinzufügt, eigentlich, „die Stadt erhebend." Man könnte vielleicht annehmen, ein ὑψίκολις, des Staates Haupt, stürze des Landes Gesetz und der Götter schwurheiliges Recht, νόμους παρείρων χθονὸς θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν, ὑψίκολις, und würde dadurch die Stelle allerdings bedeutsamer machen. Ganz abweichend davon verbindet Böckh die Worte, indem er ὑψίκολις zu ἄκολις zieht, und übersetzt die ganze Stelle, wie folgt:

Mit listiger Künste Geschick wol über Verhoffen begabt
Geht jetzo zum Bösen er, jetzt zum Guten;
Des Lands Gesetz kehrt er um,
Der Götter schwurheilig Recht.
Auf des Staates Höh' ist staatlos, wem das Edle fern wohnt.
Tollkühnes Sinns mag er nie zu meinem Heerd
Gelangen noch in meinen Rath solch ein Frevler.

Rhythmische Gründe und das παντοπόρος ἄπορος der Strophe sprechen für diese Deutung, und es möchte die Entscheidung kaum zweifelhaft bleiben. — Donners Übersetzung:

Achtet hoch der Heimat Gesetz,
Der Götter schwurheilig Recht,
Hebend die Stadt, aber zum Fluch
Lebt ihr, wer, gesellt
Dem Laster, voll Trotz sich bläht,

leidet an dem Mangel, daß dies hieher nicht paßt, wo von dem Frevel des Umsturzes die Rede ist. Wie geht da alle tiefere Beziehung und alle poetische Feinheit verloren!

*) Die ganze Stelle lautet (Rechtsphil. § 4. Zusatz): „Die Freiheit des Willens ist am Besten durch eine Hinweisung auf die physische Natur zu erklären. Die Freiheit ist nämlich ebenso eine Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper ist. Wenn man sagt, die Materie ist schwer, so könnte man meinen, dieses Prädicat sey nur zufällig; es ist es aber nicht, denn nichts ist unschwer an der Materie: diese ist vielmehr die Schwere selbst. Das Schwere macht den Körper aus und ist der Körper. Eben so ist es mit der Freiheit und dem Willen, denn das Freie ist der Wille. Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subject wirklich ist."

gegenführt und ſpricht nun ἐκὼν aus, nach dem Geſetz der Geiſterwelt handeln, leben zu wollen; ihn hört ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη, welche allen jenen unterirdiſchen Mächten als göttliche Macht beiwohnt, und rächt den verletzten Eidſchwur, wie Heſiodus es in den Werken und Tagen beſchreibt (Vers 211.):

Ὦ Πέρση· σὺ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε.
Ὕβρις γάρ τε κακὴ δειλῷ βροτῷ, οὐδὲ μὲν ἐσθλὸς
Ῥηϊδίως φερέμεν δύναται, βαρύθει δέ θ' ὑπ' αὐτῆς,
Ἐγκύρσας ἄτῃσιν· ὁδὸς ἐτέρῃφι παρελθεῖν
Κρείσσων ἐς τὰ δίκαια· δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει,
Ἐς τέλος ἐξελθοῦσα· παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω.
Αὐτίκα γὰρ τρέχει Ὅρκος ἅμα σκολιῇσι δίκῃσιν.

Ganz natürlich wird es uns deshalb erſcheinen, wenn wir den einer Eidesverletzung nachfolgenden Fluch und ſein Verderben, die ἀρά, mit dem Verderben der ἄτη und mit λοιγὸς ſynonym gebraucht finden; ſo Od. ρ. 538, ἀρὴν ἀπὸ οἴκου ἀμῦναι, Il. ω. 489, οὐδέ τίς ἐστιν ἀρὴν καὶ λοιγὸν ἀμῦναι, und öfters; womit die Bedeutung der Bitte, des Gebets, (Pind. I. V. 40. εἴ ποτ' ἐμὰν, ὦ Ζεῦ πάτερ, θυμῷ ἐθέλων ἀρὰν ἄκουσας.) ſehr wohl übereinſtimmt, da ſie auch eine von den Göttern erflehte Vollendung einſchließen. *) Eine βλάβη θεοῦ iſt nun wohl nirgend mehr an ihrer Stelle als nach ſolcher ὕβρις oder τόλμια, welche des Ζεὺς ἀραῖος nicht achtend, das Nicht-Schöne ſucht, und Heſychius erklärt ganz richtig ἀρά· βλάβη; zugleich erkennen wir, wie oberflächlich Cicero urtheilt wenn er (in L. Pisonem cap. 19.) ſagt: Thyestea ista execratio est poetae, vulgi animos, non sapientum moventis. Um jedoch einen Erfolg zu haben, müſſen

*) Ἀραὶ νόμου finden ſich vielfach, auch mit der öfter wiederkehrenden Formel: ἀπόλλυσθαι καὶ αὐτὸς καὶ γένος τὸ κείνου. S. Böckh, Corp. Insc. N. 3044, und mehrere von Herodes Atticus geſetzte Inſchriften, daſelbſt unter Nr. 989, 990 und 991.

die ἀραὶ nicht ἀνόσιοι sein (Eurip. Med. 605.), *) nicht gegen die Götter selbst gerichtet, wie Hippolyt im Schmerz ausruft:

O daß den Göttern fluchen könnt' ein Sterblicher!

nachdem Theseus ihm gesagt, die Götter hätten seinen Sinn so berückt, daß er den Mord seines Sohnes gewollt; denn solcher ἀρὰ wehrt dort Artemis; sie wäre auch eine ὕβρις und würde keine Versöhnung zulassen, sondern der Ἄτη die volle Gewalt des Verderbens geben. Zur Vervollständigung des Gesagten hätten wir nur noch ein Gelübde anzuführen und thun dies aus ebendem spätern Dichter, in welchem man jedoch dieselben Elemente wiederfinden wird, deren Betrachtung uns bisher beschäftigt hat. Es steht in der Medea des Euripides, wo Jason zu ihr also spricht, (Vers 617 ff.):

ἀλλ' οὖν ἐγὼ μὲν δαίμονας μαρτύρομαι,
ὡς πάνθ' ὑπουργεῖν σοί τε καὶ τέκνοις θέλω·
σοὶ δ' οὐκ ἀρέσκει ταγάθ', ἀλλ' αὐθαδίᾳ
φίλους ἀπωθῇ· τοίγαρ ἀλγυνῇ πλέον.

Wir erkennen aus dem Bisherigen den großartigen Zusammenhang, in welchen die Griechen Himmel und Erde gesetzt und vorzüglich auch die Mächte, welche sie anzuflehen für unumgänglich hielten, um die Grenzen, die ὅροι, der Geister und der Menschen zu bewahren, damit sie nie angetroffen würden ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον. **) Denn wie genau die Griechen, durch eine reiche Erfahrung belehrt, wußten, wie wenig selbst ein Eid fromme, sobald Habgier, Herrschsucht oder andere Leidenschaften sich dagegen verlockend erheben, zeigt schon das Wort des Plato, welcher meint, Temenos und Kresphontes seien der Gesetzgebung wohl wenig kundig gewesen, sonst würden sie nicht geglaubt haben, durch einen auferlegten Eid einen nach der Tyrannis strebenden

*) Vers 606. sagt Medea, καὶ σοῖς ἀραία γ' οὖσα τυγχάνω δόμοις. Über die Versöhnung eines ἀραῖος, im Folgenden.

**) Nach Platon (Pol. II. 373.) hier in etwas anderm Sinne gefaßt.

jugendlichen Herrscher davon zurückhalten zu können; οὐ γὰρ ἱκανῶς ἦσαν νομοθεσίας ἔμπειροι· σχεδὸν γὰρ οὐκ ἄν ποτ' ἐφήθησαν ὅρκοις μετριάσαι ψυχὴν νέαν λαβοῦσαν ἀρχήν, ἐξ ἧς δυνατὸν ἦν τυραννίδα γενέσθαι. Wenigstens ließen ihre Weisen und Dichter kein Mittel unbenutzt, um dem Volke vor die Seele zu stellen, wie ἀρὰ und Ἐριννὺς untrennbar verbunden seien, und, wiederholen wir nach demselben Autor, würde danach noch jemand anstehen können zu behaupten, es sei das All nicht der Gottheit voll? εἶθ' ὅς τις ταῦτα ὁμολογεῖ, ὑπομένει μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα; (Legg. X. 899.) Gewaltsam stößt in der Existenz ein Körper den andern (ἡ ψυχὴ ὠθεῖ βίᾳ σώμασι σῶμα ibid.); aber wenn wir mit Grund behaupten, daß die Seele, daß der Geist der Ursprung aller Dinge sei (ψυχὴν γένεσιν ἁπάντων εἶναι πρώτην, l. l.), so dürfen wir auch annehmen, sie seien es, die alles beherrschen. Sobald nun die Tragiker dies dem Volke darstellten, wenn sie den Eteokles rufen lassen (Sept. c. Th. 70.):

Ὦ Ζεῦ τε καὶ Γῆ καὶ πολισσοῦχοι θεοί,
Ἀρά τ' Ἐριννὺς πατρὸς ἡ μεγασθενής,

oder wenn der Chor (686) von der θυμοπλῆτις δορίμαργος ἄτα redet und sagt, daß die Erinnys niemals ein Haus betrete, in welchem man fromm den Göttern opfere: sollen wir da glauben, dies sei ohne Rückwirkung auf das Leben geblieben, oder müssen wir nicht vielmehr behaupten, Griechenland habe nur so lange geblüht, als es überall gotterfüllt war? Auch ist fast kein Gesetzgeber in diesem Lande aufgetreten, welcher nicht als Gottgesandter erschienen wäre und den Cultus der Himmlischen auf alle Weise gekräftigt hätte; wobei wir für den Eid nur noch einer Stelle aus Lobecks Aglaophamus gedenken (S. 316.): Quid? Atheniensium legibus, quibus constitutum ut caedem qui fecissent ad regem sacrorum deferrentur, absoluti judicio solenniter purificarentur, auctore, ut fertur, Dracone, nonne deorum manium religio sancita est? quam confirmavit Solon τρεῖς

θεοὺς ὀμνύναι κελεύων, Ἰκέσιον, Καθάρσιον, Ἐξακεστήριον, (Poll. VIII. 42.). Niemand aber, sagt Plato, (Legg. XI. 931.) vermeine, daß die Götter sein Gebet hören würden, wenn er Vater und Mutter nicht ehre: ἀραῖος γὰρ γονεῦς ἐκγόνοις ὡς οὐδεὶς ἕτερος ἄλλοις, δικαιότατα.

Lesen wir jedoch, einige Zeilen weiter, es würde am wenigsten ziemen von den Göttern auszusagen, sie seien nicht gerechte Vertheiler des Guten (δίκαιοι νομῆς ἀγαθῶν), so stehen wir wieder an demselben Punct unserer Untersuchung: woher das Böse? Wir sahen es bisher in der Hybris des Menschengeistes; aber hat es nicht auch seine Grundlage in der Gottheit selbst? Ψυχὴ γένεσις ἁπάντων πρώτη: das zerrissene Sein, und die θεοὶ διαιρετικοὶ sind aus dem Geiste geboren, in ihrer Gottentfremdung indeß zunächst als das Böse angeschaut worden, welches durch einen Abfall von der Gottheit sich erzeugt: das sind die einfachen Grundlagen der griechischen Ansicht für diese schwierigste aller philosophischen Lehren. Wir werden später der Untersuchung über das Eins und das Viele noch eine nähere Aufmerksamkeit zu schenken haben, denn auf die richtige Bestimmung desselben werden wir auch das Gute und Böse begründen müssen; hier indeß können wir, was wir schon einmal mit Hegels Worten angedeutet, mit denen des Aristoteles wiederholen, daß eine oberflächliche Betrachtung der Dinge, als sei alles Eins, ein ununterschiedenes Einerlei, dem kein festes Prädicat irgendwie zukommen könne, durchaus von der tiefen Einsicht der Hellenen in die Dialektik zurückgewiesen wird. Hören wir darüber Aristoteles in der Physik (I. 2.): „Nothwendig ist entweder Einer der Anfang oder mehre . . . Da Sein vielerlei bedeutet, so fragt sich, wie es diejenigen nehmen, die da sagen, daß alles Eins sei. Meinen sie ein Wesen dieses Alls, oder eine Größe, oder eine Beschaffenheit? Und weiter: wenn ein Wesen, ist es dann ein einzelnes, wie Ein Mensch, oder Ein Pferd, oder Eine Seele? oder eine auf gleiche Weise einzelne Be-

schaffenheit, z. B. weiß, oder warm, oder sonst etwas dergleichen? Denn alles dies ist gar sehr verschieden, obwohl gleich unstatthaft es auszusagen. Wenn es nämlich sowohl Wesen, als auch Größe und Beschaffenheit sein soll, und dieß gleichviel ob getrennt von einander, oder nicht, so haben wir eine Vielheit des Seienden. Soll aber alles Beschaffenheit oder Größe sein, gleichviel ob daneben ein Wesen sei oder nicht sei, so ist dieß seltsam; wenn man anders seltsam nennen darf das Unmögliche. Denn nichts von den übrigen besteht getrennt, außer dem Wesen, da allem diesem etwas ihm zum Grunde liegendes vorausgesetzt wird, nämlich eben das Wesen . . . Soll endlich nach dem Begriffe Eins sein das Seiende (ἀλλὰ μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἓν τὰ ὄντα πάντα), wie Kleid und Rock, so verfällt man in jene Behauptung des Heraklitos. Denn einerlei wäre dann für den Guten und für den Schlechten das Nichtgutsein und das Gutsein, so daß gut und nicht gut selbst einerlei wird, und Mensch und Pferd. Es handelt sich dann nicht mehr darum, daß Eins sei das Seiende, sondern daß es Nichts sei; und das Sein der Beschaffenheit nach, und das der Größe nach, fällt zusammen." (Nach Weißes Übers.)

Nehmen wir nun das Wesen als Eins, und tritt ihm gegenüber sein ἀντικείμενον, so steht nach der Bestimmung in den Analyt. pr. II. 15. dem πᾶν das οὐδὲν entgegen, dem Sein das Nichtsein, und jedes der ἀντικείμενα kann dienen das andere zu definiren (Top. I. 8.): ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστιν, wozu eine andere Stelle (VI. 4.) fügt: Δεῖ μὲν διὰ τοῦ γένους καὶ διαφορῶν ὁρίζεσθαι τὸν καλῶς ὁριζόμενον, ταῦτα δὲ τῶν ἁπλῶς γνωριμωτέρων καὶ προτέρων τοῦ εἴδους ἐστίν. — Τοῦ δὲ μὴ ἐκ προτέρων τρεῖς εἰσι τρόποι· πρῶτος μὲν εἰ διὰ τοῦ ἀντικειμένου τὸ ἀντικείμενον ὥρισται, οἷον διὰ τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθόν. Die Betrachtung dieser Gegensätze gehört Einer Wissenschaft an, ἐστὶ τὰ ἐναντία πάντα τῆς αὐτῆς καὶ μιᾶς ἐπιστήμης θεωρῆσαι (Met. K. 3.); alles Sein aber muß

auf ein Eins und ein Gemeinsames zurückgeführt werden, παντὸς τοῦ ὄντος πρὸς ἕν τι καὶ κοινὸν ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται (ibid.): das ist die Grundlehre der Griechen, das letzte Wort, was sie darüber ausgesprochen haben, und wir werden aus diesem Endziel beurtheilen können, daß alle früheren Bestrebungen sich dahin richten mußten.

Während Aristoteles den Anfang und die aus ihm hervorgehenden ἐναντιώσεις καὶ διαφοραὶ πρῶται καὶ τὰ εἴδη nach dem Begriffe betrachtet, gibt uns Plato nach mehr dichterischer Weise im Phädrus seine berühmte Schilderung des Umschwunges, welchen die Seelen mit den Göttern vollenden, und bezeichnet die welche von dem wahrhaft Seienden mehr geschaut, denn die andern, als die erhabneren, welche auch in ihrer Erinnerung mehr bewahrten von den göttlichen Urbildern; andere versinken in den Stoff, können sich nicht leichtbefiedert wieder zu den Himmlischen erheben, gleich den Seelen der am meisten geläuterten Philosophen: das schwarze Roß, mit seinen thierischen Begierden, die kaum zu zügeln sind, mag uns das stoffliche Gebundensein vorstellen, welches der leitenden Seele alle Führung entreißen will. Indessen ist für uns diese bildliche Ausmalung hier weniger von Bedeutung, als eine Stelle, welche sich ebendaselbst findet (S. 245.), und die sich über die Natur des Anfangs verbreitet; sie lautet also: „Der Anfang aber ist unentstanden. Denn aus dem Anfang muß alles Entstehende entstehen, er selbst aber aus nichts, denn wenn der Anfang aus etwas entstände, so entstände nichts mehr aus dem Anfang. Da er aber unentstanden ist, muß er nothwendig auch unvergänglich sein. Denn wenn der Anfang unterginge, könnte weder er jemals aus etwas anderem, noch etwas anderes aus ihm entstehen, da ja alles aus dem Anfange entstehen soll."

Müssen daher die beiden ἀντικείμενα, das Gute und das Böse, auf Einen Ausgangspunct zurückgeführt werden, so fragt es sich, wie bestimmten diesen die Griechen, und auf welche Art

deuteten sie in dem, was sie als Ursprung aller Dinge setzten, jene ursprüngliche ἐναντίωσις an?

Mythologisch sehen wir den Gegensatz zuerst als die Gattin bezeichnet, und betrachten dafür, mit Übergehung früherer Ehen, welche mehr der vorhellenischen Zeit anheimfallen, sogleich den Ζεὺς in seiner Verbindung mit der Μῆτις, von der wir schon früher gesprochen, als wir auf den Fuchs und τὸ ἀπατητικὸν καὶ δολερὸν seiner Natur hindeuteten, und dem gerade die μῆτις zugeschrieben wurde. Hesiodus sagt von derselben (Theog. 886 sqq.):

Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν,
Πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων,
Ὡς δή οἱ φράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε. *)

Es kann allerdings wunderbar erscheinen, daß es für den Zeus erst einer Gattin, eines ihm entgegenstehenden Wesens bedarf, um das Gute und Böse zu unterscheiden, und es wäre dies ganze Verhältniß ein sehr müßiges, wenn ihm nicht ein wahres Entwickelungsmoment des Geistes zu Grunde läge. Wir treten damit ein in die so außerordentlich wichtige Lehre vom Werden, welche die Griechen aller Zeiten beschäftigt und zur Anschauung und Erkenntniß der tiefsten Geheimnisse der Gottheit geführt hat. Χρόνος ὁ πάντων πατὴρ sagt auch Pindar (Ol. 11, 19.), und Clemens von Alexandrien hat uns (Strom. I. p. 383. 15.) ein Fragment desselben aufbewahrt (14. bei Böckh.), welches lautet,

Ἐν χρόνῳ δ' ἐγένετ' Ἀπόλλων,

In tempore genitus est Apollo; wobei er, und nach ihm Eusebius (P. E. X. 12. p. 499. D. Vig.), auseinandersetzt, daß nicht alle Götter von Anfang an gewesen seien; sie wurden erst im Fortgange der Zeiten, entwickelten sich als Momente des ursprünglichen Seins, die erst zu ihrer Zeit hervortreten konnten.

*) Nach Gruppes schöner Restitution. Über d. Theogonie ꝛc. S. 89.

Wir finden als Beiwort von αἰθὴρ öfter ἐρήμη, und die Gelehrten sagen, es sei dies eine Bezeichnung des κενόν, oder wie Suidas es erklärt (s. v.), διότι πυρώδης ὢν οὐ τρέφει; erfüllen konnte sich das All erst ἐν χρόνῳ. (S. Böckh zu Pind. Ol. I. init.) Sobald indeß die Erscheinungen des Lebens oder des Concreten wurden, sahen wir sie in Kampf gerathen mit ihrem Urheber, und er mußte ihre Übermacht bändigen, die Titanen in den Tartarus stürzen; dort aber, heißt es, wohnt Ἄιδης χωρὶς θεῶν (Eurip. Hec. init.), in völliger Gottverlassenheit, somit als ein κακὸν, und zwar nicht als ein τυκτὸν κακὸν, als ein selbstgeschaffenes Übel, wie Ares genannt wurde, sondern als das absolute, lichtfeindliche Dunkel. Das ist der äußerste Punct der Gottentfremdung, welchen die Götter selbst scheuen, und von dem Achilles eine Beschreibung macht, welche sehr wohl auf den Teufel passen könnte, (Il. I. 312.):

ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἀΐδαο πύλῃσιν,
ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθῃ ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἴπῃ. *)

Dieser Gott nun ist den Sterblichen ἔχθιστος ἁπάντων (Il. I. 159.); als sein Erbtheil erhielt er ζόφον ἠρόεντα: er ist also die vollkommene Negation alles Daseins, zugleich aber dessen Hinüberführung in den Zustand der Seligen oder der Verdammniß; in ihm werden die Seelen gerichtet. Die Gottheit ist demnach in der Welt ein Werdendes, und Zeus selbst, nach der Vorstellung der Griechen, ein Gewordenes, das erst im Schluß das Allumfassende ist, nachdem er alle seine Momente frei aus sich entlassen und dann wieder in sich zurückgeführt hat. Aristoteles drückt dies so aus, indem er von den Meinungen der Alten berichtet (Met. N. 4.): οὐ τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν ποιοῦσι τὴν γένεσιν τῶν ἀριθμῶν.

*) Man kann damit wohl Jagos Wort in Shakespeares Othello vergleichen: I am not what I am, während man den Zuruf des Volks an einen griechischen Helden und Kämpfer aufbewahrt findet: Sei, der du bist! (Nach Pindar.)

ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ εὐπορήσαντι ἐπιτίμησιν, πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί, ἀπορίαν μὲν ταύτην πότερόν ἐστί τι ἐκείνων οἷον βουλόμεθα λέγειν αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ. παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισίν, οἱ οὔ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι. . . . οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτῃ ὁμοίως, ἢ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία.*) In dieſer ſeiner Entfremdung wird jedoch Zeus wiederum als das All begriffen, Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος (m. ſ. die Verſe in Arist. de Mundo c. 7.); er wird zugleich männlich und unſterbliche Jungfrau, Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη, und kommt in ſeiner Gattin der Μῆτις wieder zu ſich ſelbſt: nachdem die Schöpfung vollendet, nachdem alles geläutert iſt, ſoll dieſe ihm ſagen das Gute und das Böſe. Wird nun μῆτις, als Mens, als Geiſt, und μητίομαι, als mente concipio, richtig gedeutet, ſo beſitzen wir in dieſer Gattin des Zeus ſein geiſtiges Princip, nicht eine ἀρχή, nicht eine Trennung und Theilung, wie ſie mit der Here und ihrem Sohne Hephäſtos eintritt, ſondern nur ein begreifendes, ſelbſtbewußtes Denken, ſo daß ſie nicht πρώτη ἄλοχος iſt der Zeit

*) Brandis, Geſchichte der griechiſch-römiſchen Phil., p. 69, ſagt darüber: „Daß Ariſtoteles aber, was wichtiger iſt, die Annahme allmählig fortſchreitender Entwickelung des ſchaffenden Princips zugleich mit dem Geſchaffenen, wie ſie augenſcheinlich in dieſer und der gewöhnlichen Orphiſchen Kosmogonie ſich findet, für ältere poetiſch-theologiſche Lehre hielt, wird man nicht wohl in Abrede ſtellen können, wenn man die bekannte Stelle der Metaphyſik näher erwägt: denn die alten Dichter, welche nicht die Nacht und den Himmel, oder das Chaos oder den Okeanos, ſondern den Zeus zugleich herrſchen und Princip ſein laſſen ſollen, werden in den vorangehenden Worten mit neuern Theologen (Platonikern) zuſammengeſtellt, die das Gute und Beſte für ein nachgebornes, mit fortſchreitender Entwickelung der Natur ſich entfaltendes hielten."

Zeit nach, sondern dem Range nach ist sie die erste, weshalb sie auch erst später in der Theogonie auftritt. *) Metis verschaffte, nach Apollodor (I. 2, 1.), dem Zeus den Brechtrank, wodurch Kronos genöthigt wurde, alle seine verschlungenen Kinder wieder von sich zu geben; wir sehen sie demnach als die Weisheit des Weltherrschers neben ihm und erkennen so leicht, wie ihr Mythus in der angeführten Stelle des Hesiodus mit der aus seinem Haupte entsprungenen Tochter, mit der Pallas, konnte vermischt werden, da wir auch in einer Stelle des Chrysippus, bei Galen (de Hipp. et Plat. Dog. III. 8. p. 349.), lesen, daß Zeus die Athene geboren, nachdem er die Μῆτις verschlungen, ὡς ἄρα γενομένης ἔριδος τῷ Διὶ καὶ τῇ Ἥρᾳ γεννήσειν ἡ μὲν Ἥρα δι' ἑαυτῆς τὸν Ἥφαιστον, ὁ δὲ Ζεὺς τὴν Ἀθηνᾶν ἐκ τῆς Μήτιδος καταποθείσης ὑπ' αὐτοῦ. **)

Obgleich wir nun hier nicht tiefer in die theogonischen Lehren der Griechen eingehen können, müssen wir doch Eins hervorheben, was der Grund hellenischer Anschauung wurde und war, daß nämlich in den spätern Göttern sich immer nur eine andere Gestalt der frühern zeigt, und daß man deshalb von einem ersten, zweiten und dritten Dionysos redet und von einem Wechsel der

*) Über die Orphischen Deutungen der Μῆτις sehe man Lobeck, Aglaoph. p. 481—82.

**) Gruppe (a. a. O. S. 88.) bemerkt bei seiner Auseinandersetzung der Stelle des Hesiodus gegen Mützell: „Endlich folgt der Vers: ὡς δή οἱ φράσσαιτο θεὰ —, während unmittelbar vorher von keiner Tochter sondern von einem Sohne des Zeus die Rede war. Und alle diese Verse will nun Mützell als ächt beibehalten. Er muß dazu gewichtige Gründe haben; nun, wir werden sehen. Es ist aber auch Auffassung und Gedanken nur eben so aus den früheren Stellen entnommen, nämlich wo Uranos und Kronos ihren Kindern nachstellen. Aber was von diesen gilt, gilt nicht auch vom Zeus, das Betragen beider ist ganz entgegengesetzt. Kronos war einer besonnenen Herrschaft noch nicht gewachsen und darum noch nicht bestimmt, sich als Herrscher zu halten; wohl aber Zeus. So wie jener nöthig hatte seine Feinde zu verschlingen, so hatte dieser es nicht mehr nöthig; auch half es ja jenem nichts." — Das heißt wohl etwas menschlich reden von göttlichen Dingen.

ἄρχοντες τῶν ὅπτων (Arist. Met. N. 4.). In wie weit dies Lehre der Mysterien war, oder Geheimlehre, welche niemand veröffentlichen durfte, haben andere untersucht; hier mag es genügen eine Stelle von Lobeck (Aplaoph. p. 78.) darüber einzuschalten. Si Aeschylus, quum ad Dianam transferret, quod vulgo de Proserpina creditum, mysteria evulgavit, fere pro explorato haberi potest, in his illam Theocrasiae rationem traditam esse, qua deorum popularium nomenclatura ad unius naturalis dei vim et naturam revocatur. Idque mirifice confirmare videtur Heraclides Alleg. VI. p. 21. ὅτι τοίνυν ὁ αὐτὸς Ἀπόλλων ἡλίῳ καὶ θεὸς εἷς δυσὶν ὀνόμασι κοσμεῖται, σαφὲς ἡμῖν ἔκ τε τῶν μυστικῶν λόγων, οἷς αἱ ἀπόῤῥητοι τελεταὶ θεολογοῦσιν. Wie weit die Stoiker dieses ausgedehnt haben, werden wir später sehen.

Durch die Μῆτις entsteht also dem Zeus das Bewußtsein des Guten und Bösen, und da dieses erst in der Vollendung der Schöpfung hervortreten kann, so möchte man sie wohl mit dem Bilde vergleichen, welches Pindar von den Seelen der Gestorbenen entwirft, (Thren. 2.):

καὶ σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ,
ζωὸν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἴδωλον· τὸ γάρ ἐστι μόνον
ἐκ θεῶν.

Denn die Gattin des Zeus nur so fassen zu wollen, daß sie ihm in seinen Verlegenheiten klugen Rath ertheilt, wäre gar zu oberflächlich; sie, der Geist, scheidet Gutes und Böses und läßt der Welt was ihr gehört, was sich nicht geläutert zu den Göttern erheben kann, nach den bekannten Versen:

Τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;

oder wie Pindar es weiter ausdrückt, daß sich dem Schlafenden in vielen Träumen der zukünftige Urtheilsspruch darstelle, τερπνῶν χαλεπῶν τε κρίσιν. Bei solchen Auseinandersetzungen aber haben

wir freilich daran zu erinnern, daß sich die Epoche des Bewußtseins über einen Gedanken nicht immer fixiren läßt, und daß es bei vielen hinreichen mag, seine Übereinstimmung mit den Lehren aller Epochen angegeben zu haben, wie wir es hier in Bezug auf das Werden des Göttlichen gethan zu haben glauben. Nach dieser Bestimmung ist eben das Bewußtsein über das Gute und Böse das letzte Moment der Welt- und Geistesentwickelung, und das erste in der Befreiung des Menschen aus den Banden der Natur. Gegen die Metis ist jedoch Athene ein anderes Moment; jedoch mag es hier genügen nur Creuzers Worte darüber angeführt zu haben (III, p. 95—96.): „Zeus und seine Burg sind nur ein leiblicher Ausdruck für die Einheit der wirklichen Dinge der Welt, in ihm erst erhalten alle Dinge ihre Einheit und bestehen nur in ihm, dem großen Naturleibe, dem Adam Kadmon, dem Weltgottmenschen. In dieser Eigenschaft geht aus seinem Haupte hervor die Athene (Ἀθηνᾶ), die ewig keusche Jungfrau Minerva, die Einheit, die sich ihrer selbst als Weisheit bewußt ist, und dem gemäß handelt. Sie kennt sich selbst, sie handelt nach ihrem Bewußtsein, sie ist das weise Beginnen und kluge Vollenden, die personificirte Kriegsweisheit und der Sieg, welcher der Strategie folgt, und steht so auf der einen Seite als ideelles Wesen, auf der andern Here-Juno, während Zeus in der Mitte steht.“ *)

*) So viel die Wissenschaft Creuzer verdankt und so gern ich ein solches Verdienst ehre, wird es doch nicht immer möglich sein mit dem berühmten Verfasser der Symbolik übereinzustimmen, ja an vielen Stellen wird sein Werk einer ganz neuen Begründung bedürfen, da sie eine mehr begriffsmäßige Entwickelung zu fordern scheinen, und die Aufstellung anderer Gesetze, als sie darin gegeben werden. Ich führe dazu nur eine Stelle an, die sich an die Töchter der Eris anschließt (III. S. 56.), und welche lautet: „Das Alles deutet an: Es ist zwar jetzt die Vollendung da, und die Natur kann durch eigene Kraft das Regelmäßige hervorbringen, aber in ihren dunklen Gründen bleiben die blinden Triebe wirksam und aus dem Schooße der Nacht steigen Zwietracht und zwieträchtige Potenzen auf; die Materie, aus der die Welt geworden, kann nicht ganz vom Argen lassen.“ — Nach meiner Ansicht handelt es sich in der Mythologie weder um Sym-

Wollte nun jemand für die Metis auch nur „das weiſe Beginnen und kluge Vollenden" in Anſpruch nehmen, ſo trüge dies ein Vorherüberlegen in die Gottheit, welches ihren ewigen Beſtimmungen widerſpräche, und wenn es auch menſchlich erſcheinen mag, doch dem Begriffe des Schickſals entgegenſteht und damit dem der Gottheit; beide, Athene und Metis, ſind nur im Laufe der Zeit geworden und erſcheinen ſo auch als Gattin und Tochter des Olympiers. Selbſt die Bibel ſpricht nicht von einem vorgängigen Überlegen Gottes, ſondern er ſchuf; dann ſahe er, daß es gut war, was er gemacht hatte.

Wir ſtehen alſo an dem großen Scheidewege des Geiſtes, beim Unterſcheiden des Guten und Böſen, und erwähnen dabei zunächſt einer Stelle aus der Schrift von Vatke (Die menſchliche Freiheit ꝛc. S. 153—54.): „Auch hier leuchtet ein, daß kein einzelnes Individuum alle Momente des Böſen in ſich concentriren kann; jedoch findet eine Theilbarkeit deſſelben in der inneren Sphäre eben ſo wenig ſtatt als die des Guten, aber aus einem andern Grunde, nämlich nicht wegen der Form des freien Begriffs, welche es nicht hat, ſondern wegen des Gegenſatzes zu derſelben, wodurch es als Willkür oder formelle Freiheit der Reflexionsallgemeinheit ſecundär daran Theil nimmt. Zu innerer Totalität kann aber der Widerſpruch nicht ausgedehnt werden, weil er damit aufhörte Widerſpruch zu ſein, das Böſe alſo aufhörte, böſe zu ſein, und ein Natürliches würde. Das Subject, welches alle Regungen des Guten in ſich vernichtet hätte und dennoch frevelte, wäre zum gefährlichen Thiere herabgeſunken oder wahnſinnig geworden." (Wir erkennen hier das ganze Gewicht der μανία, des μαίνεσθαι; doch möchten die hervorgehobenen Worte nicht ganz conſequent gedacht ſein, da ja die μανία, die Raſerei

---

bolik noch um Antiſymbolik, ſondern um klare Erkenntniß der Stufen der Weltentwickelung. Ob man dieſe Stufen Potenzen zu nennen berechtigt ſei, darüber in einem folgenden Kapitel.

der Willkür und der ἀδικία, der vollendete Frevel ist: wie kann es also heißen, „und dennoch frevelte"?) „Das Böse ist insofern unselbständig, und selbst in seiner weitesten Ausdehnung, so lange es nur noch moralisch böse ist, wie am Guten d. h. in demselben Subject darauf bezogen. Ein Moment des wirklich gesetzten Guten — und nur so ist das Gute als Idee vorhanden — kann das wirkliche Böse dagegen nie sein, da der Gegensatz beider nie aufgehoben wird, das Eine nur beginnt, wo das Andere aufhört, und zweideutige zwischen innen liegende Gestalten weder das Eine noch das Andere sind. Das Gute ist zwar durch das mögliche und wirkliche Böse, beide Momente in der oben erörterten Dialektik gefaßt, bedingt, wie umgekehrt das Böse durch das Gute; in dieser Beziehung sind sie aber nicht Momente in Beziehung zu einer höhern Totalität, welche es hier nicht geben kann, da nur das Gute concrete Totalität ist, und der Inhalt, welcher vom Bösen im Guten erhalten wird, nicht als Inhalt des Bösen, was er nur durch die Einheit mit der Form ist, sondern als vorher neutrales Element immanent aufbewahrt bleibt. Vielmehr sind sie nur Momente der sich entwickelnden, also noch abstracter gedachten, Freiheit überhaupt; der Wille ist die Allgemeinheit, innerhalb welcher die Gegensätze in einander umschlagen, und wie in der concreten Freiheit die Willkür erhalten ist, so im Guten das Böse bloß als die überwundene Möglichkeit, böse zu werden." *)

*) Es ist sehr zu bedauern, daß, wie auch Rosenkranz in seiner Recension in dem Jahrb. für w. K. (1842) sagt, dieses Buch stets ein esoterisches bleiben wird, da seine Form es den allerwenigsten zugänglich macht: auch möchte die Vernachlässigung der realen Momente und die Verflüchtigung in den abstracten Gedanken den Verfasser zu manchen Behauptungen bringen, die nicht ganz haltbar sind; wie denn eben jenes Hintansetzen der Realität nicht allein das Lesen erschwert, sondern auch dem Schriftsteller selbst das Kriterium seiner Ansichten raubt. Die Griechen haben auch hier den rechten Weg auf das großartigste vorgezeichnet, indem neben ihrer Idealität, auch im philosophischen Bewußtsein, die kräftigste Realität sich geltend macht: nur dadurch sind sie die Meister aller Darstellung geworden und die Väter

Ohne alle Worte dieſer Stelle zu den unſrigen zu machen, beſonders nicht die Erklärung der ganz abſtract gedachten Begriffe der Freiheit und des Willens, ſo wie den des Subjects, welches alle Regungen des Guten in ſich vernichtet hätte, was ein οὐδὲ ἄνθρωπος und damit ein Undenkbares iſt, entnehmen wir denſelben das Moment des Widerſpruchs, des ſich auf daſſelbe beziehenden Gegenſatzes, oder des ἀντικείμενον, um zu ſehen, wie ihn die Griechen im Bewußtſein weiter ausgebildet haben, in der Μῆτις, oder in der zum Manne tretenden, ihn verlockenden, zur Erkenntniß des Guten und Böſen führenden Gattin, in ſeinem Weibe, das aus ihm hervorgegangen nun ſein Bewußtſein wird, und in demſelben Verhältniß auch von der griechiſchen Mythologie gedacht iſt. Denn die Metis ſollte dem Zeus ſagen das Gute und das Böſe; er verſchlang ſie und aus ſeinem Haupte entſprang die Athene, die Schützerin aller Weisheit und der Philoſophie: als ſie aber geboren war und durch Hephäſtos Kunſt mit mächtigem Ruf emporſprang,

Οὐρανὸς ἔφριξέ νιν καὶ Γαῖα μάτηρ. (Pind. Ol. VII, 38.)

Sehr bedeutſam erſcheint hier Hephäſtos: durch ſeine Kunſt wird Minerva geboren, er will ſie beſitzen aber erreicht ſie nicht, und die Rhodier opferten deshalb der Göttin ohne Feuer. „Narratio de sacris absque igni peractis nititur ritu Rhodiaco, ut Minervae Lindiae ἱερὰ ἄπυρα fierent. Schol. vs. 86. ἄπυρα δὲ μέχρι νῦν οἱ Ῥόδιοι θύουσιν ἀπ' ἐκείνης τῆς ἀρχῆς τῇ Ἀθηνᾷ, καὶ Ἀπολλώνιος ὁ ποιητής φησιν (in Ῥόδου κτίσει carmine) ἄπυρα τοὺς Ῥοδίους ἱερὰ θύειν διὰ τὴν πρὸς Ἥφαιστον ἕνεκα τῶν γάμων ἔχθραν, ὅτι ἐπεδίωξε τὴν Ἀθηνᾶν βουλόμενος συμμιγῆναι. De libidine Vulcani nota res. (ſ. Boeckh, explic. ad Ol. VII. p. 171.)

---

des Denkens. Auch Göthe ſagt: Verachte nur Vernunft und Wiſſenſchaft ꝛc. Das iſt das reale Moment.

Diese Andeutung allein wird hinreichen, um die großartige Verbindung zu zeigen, in welche die griechische Mythologie alle Momente der Weltentwickelung gesetzt hat, und wie wir in ihren Bildungen nicht blos ein äußerliches Gewebe zufälliger phantastischer Anschauungen haben, sondern eine wirkliche tiefbedeutsame Geschichte, bei der man sich nur hüten muß ins Unreale zu verfallen und in Kleinigkeiten ein Mysterium zu suchen: das wahre Mysterium der Griechen ist ihre Gedankenwelt, die sich dem Auge des Geistes offenbart, und welche uns in den Kunstwerken lebendig dargestellt ist; jede leere Abstraction ist ungriechisch, aber zugleich auch unwahr.

Das erste Moment der realen Unterscheidung des Zeus, oder des in ihm gesetzten Widerspruchs, ist sonach Here und ihr Sohn Hephästos, deren Bedeutung wir in dem Bisherigen entwickelt haben (von der Bildung des Hephästos, der Pandora, werden wir noch weiter unten reden); die ideelle Unterscheidung oder das Bewußtsein über den realen Widerspruch erscheint in der Metis, und die vollendete Herrschereinheit in der Pallas. Natürlich ist indeß, daß wir sie am Anfang und Ende besprechen, da ihre Verschiedenheit nur eine solche ist, daß der Anfang zugleich das Ende ist und das Ende der Anfang, jedoch in ganz verschiedener Gestalt: schon die Natur des Andersseins bringt dies mit sich, und die ganze Dialektik, der Proceß der Weltgestaltung, wonach das Andere immer nur in Beziehung auf das Eine besteht, beide sind κατὰ τὸ αὐτό. Will daher jemand von einer Weisheit des Zeus schon im Anfange der Schöpfung reden, so ist dagegen nur zu bemerken, daß sie ihre Vollendung erst in den geistigen Momenten des Endes findet, aber allerdings in der δύναμις im Anfang schon vorhanden sein muß; sonst könnte sie nicht am Schluß hervortreten. Zeus, oder das ursprüngliche Sein, wird so zu seinem Andern, zu der zerrissenen Welt, und auch als ἄρχων, als Herrn dieser Spaltung haben ihn die Griechen begriffen in der Gestalt des

Dionysos. Macrobius in Somn. I. 12. p. 67. ipsum Liberum patrem Orphaici νοῦν ὑλικόν suspicantur intelligi, qui ab illo individuo natus in singulos ipse dividitur. Ideo in illorum sacris traditur Titanio furore in membra discerptus et frustis sepultis rursus unus et integer emersisse. Procl. in Tim. I. 53. ὁ τοῦ Διονύσου διασπασμὸς δηλοῖ τὴν ἐκ τῆς ἀμερίστου δημιουργίας μεριστὴν πρόοδον ὑπὸ τοῦ Διός. Et in III. 184. Διόνυσός ἐστιν ὁ δημιουργὸς τῆς διῃρημένης πάσης ποιήσεως ἀνὰ λόγον ὢν τῷ ἑνὶ πατρὶ τῷ τὴν ὅλην ἀποτίκτοντι δημιουργίαν· accommodate illis, quae Plato dixit de Uno et Multis. *)

Fassen wir das Weib nach der Seite dieser Dichotomie auf, so werden wir leicht einsehen, wie der berufene Weiberfeind des Alterthums, Euripides, dem Jason die Worte in den Mund legen kann (Med. 571 sqq.):

. . . χρῆν γὰρ ἄλλοθέν ποθεν βροτοὺς
παῖδας τεκνοῦσθαι, θῆλυ δ' οὐκ εἶναι γένος·
οὕτω δ' ἂν οὐκ ἦν οὐδὲν ἀνθρώποις κακόν.

Dabei hätten wir noch der Bildung des Hephästos, der Pandora, zu gedenken; denn auf dem richtigsten Grunde beruht die Beobachtung, daß der Mann aus der Einheit seines Wesens, oder aus dem Paradiese, durch das Weib gelockt wird, und daß alle Übel sich nun mit dem Verlust dieses einheitlichen Zustandes einstellen: nur die Hoffnung bleibt. Auf den Rath des Zeus bildete Hephästos die Pandora, παρθένῳ αἰδοίῃ ἴκελον, Minerva gürtete und zierte sie, die Chariten und die Überredung, die Peitho, legten ihr Schmuck an, die Horen putzten sie mit Frühlingsblumen, das Ganze aber ordnete Pallas Athene:

Ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργειφόντης
Ψεύδεά θ' αἱμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος

*) Man sehe die Stelle bei Lobeck, Aglaoph. I. p. 711 sqq.

Τεῦξε, Διὸς βουλῇσι βαρυκτύπου· ἐν δ' ἄρα φωνὴν
Θῆκε θεῶν κῆρυξ· ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα
Πανδώρην. (Hesiod. ε. 70 sqq.)

Sie brachte alſo die Gaben des ganzen Olymps, die Geſchenke aller Himmliſchen mit herab, aber mit dem ganzen Zwieſpalt einer vielgeſtaltigen Schöpfung; beſonders auch φωνὴν, das Geſchenk des Mercur, und in ihr eine Gabe, welche, wie keine andere die Menſchen verwirrt und auseinandergeriſſen hat, was der Mythus vom Thurmbau zu Babel am beſten darſtellt. Denn im Wort und in dem durch das Wort herbeigeführten Bewußtſein erſcheint fortan das Böſe, nachdem die Natur in die Grenzen der Ordnung des Zeus gezwungen war; gerade wie im Staate die ὕβρις θρασύμυθος des Pindar (Ol. XIII. 10.), wozu Böckh bemerkt: θρασύμυθος dicitur Superbia, quod pacata civitate in verbis potissimum cernitur, praesertim in concionibus. Beim Euripides aber leſen wir öfter, der Übel größtes ſei eine ungebändigte Zunge, *) und beim Ariſtophanes in den Wolken (Vers 423 ff.):

ἀλλ' ὅτι δῆτ' οὖν νομιεῖς ἤδη θεὸν οὐδένα, πλὴν ἅπερ ἡμεῖς,
τὸ Χάος τουτὶ, καὶ τὰς Νεφέλας, καὶ τὴν Γλῶτταν, τρία ταυτί;

Denn die ſophiſtiſche Zungenkunſt, welche nichts Feſtes anerkennt, Alles in ein Anderes verkehrt und dadurch die furchtbarſte Ver-

*) So ſagt Elektra (im Oreſt, Vers 10.) vom Tantalus, er habe der Götter Gunſt verſcherzt und leide ſeine Strafe, weil er ſeiner Zunge nicht Herr werden konnte, und nennt dies der Übel ſchmählichſtes oder ſchimpflichſtes:

ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, αἰσχίστην νόσον.

In Donners neuer Überſetzung lautet dieſe Stelle:

. . . . . und büßet ſo,
Weil, wie ſie ſagen, er, ein Menſch, gewürdiget,
Der Götter Mahl zu theilen, mit der Zunge ſich
Ruchlos vermeſſen, aller Schwächen ſchmählichſte.

Dieſe νόσος iſt wohl etwas anderes als eine Schwäche; ſie iſt ein Übel.

wirrung der Geister erzeugt, daß sie keinen sicheren Begriff mehr in sich tragen von irgend etwas, nur Chaos, Wolken und Zunge noch als die göttliche Dreiheit verehren, ist der Gipfel der Künste des Bösen; auch dazu brachte Pandora die überreiche Saat in die Welt und erfüllte so ihr Geschick durch Epimetheus Unverstand, trotz der Warnungsstimme des Prometheus. *)

Wir finden so unter den verschiedenartigsten Gestaltungen immer nur dasselbe Element der sich bis zu ihrem Endziel fortentwickelnden Zerrissenheit wieder und erkennen es nun auf seiner letzten Stufe, als ein bewußtes, oder sich zum Bewußtsein fortarbeitendes, unter der Gestalt des Weibes. Als Herrn dieser Zerrissenheit, welche sich aber stets wieder selbst aufzehrt, sich immer neu erzeugend, begegnen wir der mächtigen Bildung des in den Tartarus hinabgestürzten dunklen Kronos, dem Herrscher der Finsterniß, welcher mit dem Hades eigentlich ein und dieselbe Figur ist, nur in verschiedenen Momenten: beide sind die nicht zu besänftigenden, allverschlingenden; nur von der Cypris wird auch der Hades besiegt,

Μέγα τι σθένος ἁ Κύπρις ἐκφέρεται
νίκας ἀεί. καὶ τὰ μὲν θεῶν
παρέβαν, χὤπως Κρονίδαν
ἀπάτασεν, οὐ λέγω,
οὐδὲ τὸν ἔννυχον Ἀιδαν. (Soph. Tr. 497 sqq.)

Der umnachtete Hades, zu dem sich alles wendet, der alles in seinem Schooße empfängt, erscheint uns als die letzte Nothwendigkeit jeder Existenz, als der allvernichtende; aber nur Schatten

*) Nitsch, in seinem mythol. Wörterbuch, meint: „Dieser Mythus sagt nichts mehr, als daß durch die Einführung der Künste und der Cultur unter das Menschengeschlecht, die hier in der Gestalt eines vollkommenen Frauenzimmers geschildert werden, Ungemach und Elend unter die Menschen einbrachen." Wie menschenfreundlich also, wenn man die Cultur hemmt, um den armen Sterblichen dieses Elend möglichst zu ersparen. Nitsch urtheilt übrigens nicht allein so.

nimmt er in ſich auf, nur das Bild des Lebens, dem alles Materielle abgeſtreift iſt; Hermes und Charon geleiten die Seele zu ihm hinüber. Für alle diejenigen nun, welche das Böſe, oder den Teufel, als ein in eigener Wohnung hauſendes Weſen betrachten, etwa in der Hölle, und welche den Satan als ἄρχων des hölliſchen Feuers, des Höllenpfuhls denken, möchte es den Anſchein haben, als träfen wir jetzt den rechten Ort des exiſtirenden Böſen, wenn wir den Hades betreten, als könnten wir dort ſeinen Quell und ſein Princip finden. Schon öfter indeß iſt bemerkt worden, daß dieſe Jenſeitigkeit des Böſen, ſo wie auf der andern Seite die des Guten etwas ſehr Trügeriſches ſei, und wenn wir es im Hades nur noch mit einer blutloſen und lautloſen Schattenwelt zu thun haben, ſo möchte für den Böſen, welcher ſich am meiſten die friſchen rothen Wangen liebt, wenig zu ſchaffen übrig ſein: hier iſt ſein Lauf vollendet, und man hat ihm deshalb im Tartarus auch nur noch das Amt eines Plagers und Peinigers gelaſſen; mit der exiſtirenden Welt iſt jenſeits des Acheron die Rechnung geſchloſſen. Sehen wir gar weiter auf den Urſprung des Namens διάβολος, ſo findet dies Geſchäft, das διαβάλλειν nur im Exiſtirenden ſtatt; nur hier kann ſich das Böſe der Rückkehr zum Guten widerſetzen; bei den Schatten iſt mit dem Streben auch der Widerſtand aufgehoben und in der Hölle vernichtet ſich der Teufel ſelbſt. So haben auch die Griechen dem Böſen nicht den Tartarus zum Wohnſitz gegeben, ſondern machen vielmehr den Schrecken und die Furcht zu ſeinen Bewohnern; gewiß nicht um zum Vergehen und Frevel anzulocken, denn dort hauſen alle die Weſen, welche wir als Rächer der Ungerechtigkeit bisher kennen gelernt haben, und welche Elektra beim Sophokles (Vers 110 ff.) alſo anruft:

ὦ δῶμ' Ἀΐδου καὶ Περσεφόνης,
ὦ χθόνι' Ἑρμῆ, καὶ πότνι' Ἀρά,
σεμναί τε θεῶν

παῖδες Ἐριννύες, αἳ τοὺς
ἀδίκως θνησκόντας ὁρᾶτε. *)

Wird ihre Gegenwart zum Böſen verlocken, oder werden wir nicht vielmehr den Tartarus als den Ort der Läuterung, der Scheidung des Guten und Böſen zu bezeichnen haben? Auch Antigone ruft das Recht für ſich an (450 ff.) und ſpricht von der ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη, welche mit dem Zeus die Geſetze unter den Menſchen beſtimmt habe; denn der Hades kann nur noch ideelle Beſtimmungen machen, das Reale iſt von ihm vollkommen ausgeſchloſſen: das iſt ſein Begriff:

μητρὸς δ' ἐν Ἄιδου καὶ πατρὸς κεκευθότοιν,
οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἂν βλάστοι ποτέ. (Ant. 911.)

So ſind die θεοὶ καταχθόνιοι nur dieſelben, denen wir auch im Olymp begegnen, oder ihre ehrwürdigen Kinder, und Πλούτων iſt der Ζεὺς καταχθόνιος, ὁ καταχθονίοισιν ἀνάσσων·

. . . . . θεοὶ δ' ἐτέλειον ἐπαράς,
Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινὴ Περσεφόνεια. (Il. I. 457.)

Auch die Erinnys wird ſo genannt, καταχθονία γὰρ ἡ δαίμων (Etym. M. p. 374, 5.), ſo daß wir in dem καταχθόνιος Ἄιδας nicht das ἀντικείμενον des olympiſchen Zeus ſehen, ſondern nur ſeinen Bruder und ebenfalls einen Kronosſohn. Wollen die Himmliſchen ſich unſichtbar machen, ſo thun ſie dieſes mit dem Helm des Hades (Il. E. 845.):

---

*) Donners Überſetzung lautet:
Ach, Aides', ach, Perſephone's Haus!
Du Hermes drunten! O Fluchgöttin,
Und Erinnyen ihr, ein göttlich Geſchlecht,
Die ſchaun, wer fiel durch ſchändlichen Mord.
Der Unterſchied der Überſetzungen beruht auf dem einfachen Grunde, daß, wer ordentlich übertragen will, die Wiſſenſchaft mitbringen muß, d. h. die Erkenntniß der Sache: vollkommene Sprachkenntniß iſt vollendete Kenntniß der Wiſſenſchaften; in der Regel aber verwechſelt man die Wörter mit den Worten.

. . . . . αὐτὰρ Ἀθήνη
δῖν' Ἄϊδος κυνέην, μὴ μιν ἴδοι ὄβριμος Ἄρης.

Eine Stelle im Briefe an die Philipper unterscheidet noch auf gleiche Art die drei Reiche der Söhne Saturns und vereinigt sie in der Anbetung des Namens Christi (II. 9, 10.): διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε, καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα, τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων. *) Um dabei noch einer mystischen Deutung zu erwähnen, führen wir noch eine Stelle aus dem Proculus an (in Theol. L. V. 5. 256.), τοὺς Κρονίους δεσμοὺς μυστικῶς τὴν περίληψιν τῶν ὅλων καὶ τὴν ἕνωσιν πρὸς τὸν νοῦν significare dicit. (s. Lobeck Agl. p. 88.) Dies würde uns wiederum zur Μῆτις hinüberleiten, zu der erkennenden Scheidung des Guten und des Bösen, für deren richtige Erklärung wir nur noch auf Pindars erste Olympische Ode verweisen, woselbst Böckh sagt (expl. p. 104.), Μῆτις est mens ipsa, non solum cura, studium, consilium: ut Nem. III, 9.

In Verbindung mit dem Hades hätten wir noch einen Augenblick beim Charon zu verweilen, dem Diener des unterirdischen Zeus. Die Bildung des etruscischen Charon stellt man zusammen mit der des Eurynomus, welcher das Fleisch der Todten frißt, **) oder mit der Schicksalsgöttin auf dem Kasten des Kypselus; Ambrosch sagt, sie sei mirium in modum foeda atque efferata. Indessen möchte uns hier die künstlerische Darstellung

*) Man sehe auch Apoll. Rhod. 4, 1413: θεῇσιν καταχθονίαις.

**) Paus. X. 28. Τοσοῦτο μέν τοι δηλώσω, ὁποῖός τε ὁ Εὐρύνομος καὶ ἐπὶ ποίου γέγραπται τοῦ σχήματος. Κυανοῦ τὴν χρόαν μεταξύ ἐστι καὶ μέλανος, ὁποῖαι καὶ τῶν μυιῶν αἱ πρὸς τὰ κρέα εἰσὶ προσιζάνουσαι. τοὺς δὲ ὀδόντας φαίνει, καθιεμένῳ δὲ ὑπέστρωταί οἱ δέρμα γυπός. Man vergleiche über das Einzelne, Ambrosch, de Charonte Etrusc. Vratisl. 1837. Daselbst wird auch von der Verschiedenheit des griechischen und des etruscischen Charon gehandelt, welche hier zu fern liegt. —

dieſes Dämon auf Sarkophagen, Gefäßen ꝛc. weniger angehen, als ſeine Zuſammenſtellung mit der Schickſalsgöttin, von welcher er eigentlich nur ein Moment iſt, die μοῖρα θανάτοιο, welches man beſonders herausgeſtellt, und mit allen Schreckniſſen des Todes abgebildet und ausgemalt hat, während auf der andern Seite Bildungen, welche den Frieden und die Beruhigung des Endes erblicken laſſen, auch nicht ſelten vorkommen. Es wird genügen zum Belege eine Stelle aus der unten citirten Schrift herauszuheben (p. 10.): Charon, malleo in humerum sublato, equum sive anteit, interdum torvo vultu umbram equestrem respiciens, sive arrepto freno ducit, sive placide sequitur, partibus agasonis genio juvenili commissis, qui, torque insignis, alatus humeris, subucula manicata tunicaque cincta indutus et cothurnatus, laeva manu conversam gerit facem. Quem quidem quum proxime ad notam Leti imaginem accedat, Leti nomine significare liceat. Neque hic solus est Daemon, qui, Charonte excepto, in ejusmodi argumentis, tanquam alterius Charontis vices gerens, conspicitur. Etiam Dea fatalis in scenam prodit, alias, Charonte praeeunte, equitem veluti propulsans, prosequens, alias, omissa Charontis figura, praegrediens. Unde jure collegeris, etiam in ejusmodi argumentis, sicuti in illis, quae paulo ante summus contemplati, qua Charontem, qua Deam fatalem eodem fungi munere. Nach der allgemeinen Weiſe helleniſcher Kunſt- und Mythenbildung ſehen wir alſo dem Geſammtbegriff des Schickſals auch hier ſeine einzelnen Momente entnommen, *) und treffen im Tartarus und ſeinen Vorhallen auf

*) Dieſes Moment der Beſonderung wird auch von Hegel (Phil. der Rel. II. p. 96.) als das Unterſcheidende der griechiſchen Religion hervorgehoben im Gegenſatz des abſtracten jüdiſchen Gottesbegriffs; er ſagt: „dieſe Subjectivität und weiſe Macht ſahen wir bereits als den Einen, der in ſich noch unbeſtimmt iſt und deſſen Zweck daher in ſeiner Realität der allerbeſchränkteſte wird. Die nächſte Stufe iſt nun, daß dieſe Subjectivität, dieſe

alle die überwundenen Schreckgestalten des Lebens, Empusen, Hydren, Chimären ꝛc., welche aber eben in diesem Aufenthalte als leere Schreckbilder erscheinen, als völlig überwundene Elemente.

Demnach stellt sich uns der Hades nur wieder als die Macht dar, welche aller realen Besonderheiten im Geiste Herr wird, sie zu dem zurückführt, von dem sie genommen wurden, zum Zeus, zur Gottheit, und nicht mit Unrecht nennt man die κατα χθόνιοι, die Schatten, δαίμονες, κατα χθόνιοι δαίμονες, Anth. Pal. 3. 33., manes sepulti. Pluton ist der Gott, welcher die abgeschiedenen Geister zu Dämonen macht; er zeigt sich also in vollkommen brüderlicher Eintracht mit Zeus und Poseidon, indem alle drei nur Momente desselben nothwendigen Processes sind, welche die Griechen künstlerisch und begrifflich personificirt haben: alle drei aber sind in der Macht der Nothwendigkeit begriffen und gehalten. Den Gegensatz dieses Verhältnisses finden wir sehr klar ausgesprochen bei Hegel (a. a. O. p. 113, 114): „die göttlichen besonderen Mächte gehören dem an sich Allgemeinen, der Nothwendigkeit an, treten aber aus dieser heraus, weil sie für sich noch nicht als der Begriff gesetzt und als Freiheit bestimmt ist... Der Begriff ist noch nicht enthüllt, und die Seite seines Daseins enthält noch nicht den Inhalt der Nothwendigkeit. Damit ist es aber auch gesetzt, daß die Freiheit des Besondern nur der Schein der Freiheit ist und daß die besonderen Mächte in der Einheit und Macht der Nothwendigkeit gehalten werden ... Weil nun aber die Besonderheit noch nicht durch die Idee gemäßigt und die Nothwendigkeit nicht das inhaltsvolle Maaß der Weisheit ist, so

---

weise Macht oder mächtige Weisheit sich in sich besondert. Diese Stufe ist eben damit einerseits das Herabsetzen der Allgemeinheit, der abstracten Einheit und der unendlichen Macht zu Beschränkung in einen Kreis von Besonderheit, anderer Seits ist aber zugleich damit verbunden eine Erhebung der beschränkten Einzelheit des realen Zwecks der Allgemeinheit entgegen. In dem Besondern, was sich hier zeigt, ist beides."

tritt die unbeschränkte Zufälligkeit des Inhalts in den Kreis der besondern Götter ein."

Es ist bei solchen Anführungen nur zu erinnern, daß sie, als der Philosophie angehörig, das vollkommene Bewußtsein über einen ganzen Zustand voraussetzen, und daß jene Worte uns ein Bild dessen geben, was das Hellenenthum im Ganzen erstrebte, eine Besonderung nach nothwendigem Gesetz, Eunomie, und vollständige Organisation des Daseins, neben der Zurückführung solcher Besonderung und auch Vereinzelung zur Einheit des Allgemeinen; mit Recht wird aber von Hegel dabei des Zufalls gedacht, der mächtigen Göttin Tyche.

In den drei Kronossöhnen, in dem dreifachen Dionysos, liegt ein solches Streben nach Einigung des Gesonderten uns vor; ein weiteres Bild derselben haben wir in dem Dienste der Hekate zu betrachten.

Man hat es öfter als den Fluch der Natur vorgestellt, daß sie im Außereinandersein ihrer Momente, welche als selbständige gegen einander festgehalten werden, beharren müsse, und alle Völker haben deshalb gesucht, diesem Getrenntsein auf irgend eine Weise zu entgehen, das Zertheilte und Zerrissene als Einheit zu begreifen, um so die ἀρά, die Verwünschung und die Schrecken des Zwiespalts, von sich abzuwenden. Daß dergestalt die Gottheit nur als vollkommener Schluß aufzufassen sei, und das ganze Bewußtsein über seine dreitheilige Einheit verdanken wir, formell genommen wenigstens, den Griechen, und wir erwähnen deshalb ein Wort ihrer Weisen, daß man nämlich Gott nur wahrhaft angerufen habe, wenn man ihn dreimal angerufen: . . . καὶ παρὰ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἄλλο μέγεθος, διὰ τὸ τὰ τρία πάντα εἶναι, καὶ τὸ τρὶς πάντη· καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· . . . Διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἀγιστείας τῶν θεῶν χρώμεθα τῷ ἀριθμῷ τούτῳ (Arist. de Coel. I, 1.).

Dieses

Dieſes Zuſammenfaſſen dreier Beſtimmungen in eine Einheit iſt die Grundlage aller denkenden Erkenntniß geworden, und man kann ſagen, daß die Griechen in ihren mythologiſchen Anſchauungen dieſer Dreieinigkeit über die Sätze ihrer Philoſophie hinausgegangen ſind, ſo daß erſt ſpätere Zeiten, in der richtigen Beſtimmung der Schlußform, auch jene nach ihrer ganzen Tiefe würdigen konnten. Denn betrachten wir die Worte des Ariſtoteles über das vollkommene Zuſammenſchließen der Extreme, ſo gibt er nur, wie ſchon Hegel bemerkt (Logik III. p. 123.), das Verhältniß der Inhärenz an. Er ſagt nämlich (Anal. pr. I, 4.): Geſtaltet ſich das Verhältniß der in den Vorderſätzen enthaltenen Begriffsmomente ſo, daß der Unterbegriff in dem ganzen Mittelbegriff und dieſer wieder in dem ganzen Oberbegriff enthalten iſt, ſo iſt das Zuſammenſchließen der beiden äußerſten Begriffsmomente vollkommen. Dazu bemerkt Hegel: „Es iſt hier mehr nur die Wiederholung des gleichen Verhältniſſes der Inhärenz des einen Extrems zur Mitte, und dieſer wieder zum andern Extrem ausgedrückt, als die Beſtimmtheit der drei Terminorum zu einander.“ Für den Begriff der dreieinigen Hekate aber reichen wir mit dem Verhältniſſe der bloßen Inhärenz nicht aus. Jedoch geht uns dieſes hier nur in ſo fern an, als für den Begriff des Böſen und ſeine ganze Geſtaltung daraus hervorgeht, daß es nur ein Anderes iſt gegen die urſprüngliche Einheit, ein Beſondertes gegen das Allgemeine, oder, wenn wir den Zuſtand der Zerriſſenheit hervorheben, nach der Beſtimmung des Ariſtoteles (de Coel. I, 1.) über das Continuirliche, ein nach allen Seiten hin und immer wieder Theilbares, συνεχὲς μὲν οὖν ἐστι τὸ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά· σῶμα δὲ τὸ πάντῃ διαιρετόν. Die Continuität kann ſich dann erſt im Schlußſatze wiederherſtellen.

Von der Hekate nun wird berichtet, Zeus habe ihr Macht gegeben über den Himmel, die Erde und das Meer; denn ſo heißt

es in der Theogonie des Heſiodus von der Tochter der Aſteria und des Perſes (Vers 411 ff.):

ἡ δ' ὑποκυσσαμένη Ἑκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων
Ζεὺς Κρονίδης τίμησε, πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα,
μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.
ἡ δὲ καὶ ἀστερόεντος ὑπ' Οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς,
ἀθανάτοις τε θεοῖσι τετιμένη ἐστὶ μάλιστα.

. . . . . .

ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο,
καὶ τιμὴν ἔλαχον, τούτων ἔχει αἶσαν ἁπάντων.

Weiter wird ſie als Göttin der Zeugung und aller Geburt geſchildert, ſo daß ſie als Herrin des ganzen zerriſſenen Seins erſcheint, des διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά. Eben ſo verehrt man ſie aber als Herrin der abgeſchiedenen Seelen; ſie ſchwebt als συμβιδία mit den Dämonen um die Gräber, und die Böſen ſammelt ſie in einer Mondhöhle, in dem vielbeſprochenen μυχὸς Ἑκάτης,*) ſo daß wir, mit einem Worte, in ihr ein allumſchließendes Weſen beſitzen. Nach dieſer Allheit der Beſtimmungen in dieſer Gottheit ſind dann leicht die Widerſprüche zu erklären, daß ſie die rettende, milde, und die ſchreckliche, jedem furchtbare Göttin iſt, ſo wie, daß ihre Eltern und ihr Urſprung ſo ganz verſchiedenartig angegeben werden; ſie iſt Tochter des Verderbers Perſes, oder des Tartarus, oder wie es in einem orphiſchen Hymnus heißt, allmächtige Königin des Himmels und Trägerin der Schlüſſel des Weltalls: alle dieſe Gegenſätze, Widerſprüche und Anſchauungen ſind hier in Eins geſetzt; ſie iſt Jungfrau und κουροτρόφος. Zu näherer Erläuterung fügen wir nur noch eine Stelle des Pſellus hinzu, welcher zu den Oracula Magica (p. 18. ed. Opsop.)

*) Plut. Mor. p. 944, C. . . . οὕτω βάθη ταῦτα τῆς σελήνης ἐστὶ καὶ κοιλώματα. Καλοῦσι δ' αὐτῶν τὸ μὲν μέγιστον Ἑκάτης Μυχὸν, ἅμα καὶ δίκας διδόασιν αἱ ψυχαὶ, καὶ λαμβάνουσιν, ὧν ἂν ἤδη γεγενημέναι, ἢ πάθωσιν, ἢ δράσωσι.

bemerkt: Τὴν Ἑκάτην οἱ Χαλδαῖοι θεὸν ὁρίζονται μεσαιτάτην ἄγουσαν τάξιν, καὶ οἷον κέντρον ἔχουσαν τῶν ὅλων δυνάμεων κ. τ. ἑ.

Demnach wird es keinem Zweifel unterliegen, daß die Griechen stets, in den älteſten Anſchauungen, wie in den ſpäteren Philoſophemen, dahin getrachtet haben, das Andersſein als Beſtimmung des urſprünglichen Seins zu begreifen und vorzuſtellen; denn was ſo eben von der Hekate bemerkt wurde, ſehen wir an andern Gottheiten ſich gleichfalls wiederholen. Eine Anſicht des Euripides wird hinreichen, dies zu belegen, da wir aus derſelben erkennen, daß man in allen Zeiten bemüht war, Ein Weſen als den Grund aller Erſcheinungen hinzuſtellen; für manchen möchten ſogar die Worte des alten Tragikers das Anſehen haben, als ſeien ſie in neueſter Zeit gedichtet. Er läßt nämlich in den Troerinnen (Vers 854 ff.) die Hekuba ausrufen:

ὦ γῆς ὄγκημα, καπὶ γῆς ἔχων ἕδραν,
ὅστις ποτ' εἶ σὺ δυσπάραστος εἰδέναι,
Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος, εἴτε νοῦς βροτῶν,
προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ, δι' ἀψόφου
βαίνων κελεύθου, κατὰ δίκης τὰ θνητ' ἄγεις. *)

*) Etwas oberflächlich erſcheint es deshalb, wenn wir bei Müller, Proleg. zur Myth. p. 91., über ſolche ernſten und wahrhaften Beſtrebungen, das Weſen der Gottheit zu begreifen und zur Einheit zu führen, leſen: „Bei Euripides aber iſt ein gewiſſes Philoſophiren, freilich ein ziemlich ſchwankendes und unentſchiedenes an die Stelle der mythiſchen Religion getreten, wenn auch dieſe, der Natur ſeiner Dichtungsgattung nach, ein Hauptgegenſtand derſelben bleiben mußte. Aber Zeus iſt ihm kein wirkliches und perſönliches Weſen mehr, ſondern bald der Aether, bald die Nothwendigkeit der Natur oder gar der Verſtand der Menſchen (Troades 891. Valckenaer Diatr. Eurip. V. VI.); auch findet ſich bei ihm ſchon das willkürliche Beſtreben, verſchiedene Göttergeſtalten zu einander zu verbinden, die θεοκρασία (Bouterweek Comment. Soc. Gott. rec. VI. p. 859. Dorier I. S. 288.)." Denn wer ſich nur der Erklärung aus Photius (Bibl. p. 335, 34. ex Damascio) erinnert, Θεοκρασία, μᾶλλον δὲ ἕνωσις καντελής, wird leicht einſehen, wohin das alles zielte, und nicht von einem willkürlichen

Ganz ähnlich zeigt sich der Begriff des Pan, für welchen wir nur an Pindars schöne Worte (Fr. 63.) und an das δεῖμα πανικὸν zu erinnern brauchen, um den Gegensatz des süßen Lieblings der Grazien und des Schrecken verbreitenden Gottes hervorzuheben; Damascius sagt darüber: Ταύτης οὖν τῆς τρίτης τριάδος τὸν τρίτον θεὸν καὶ ἥδε ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι (s. Lobeck Agl. p. 487.). Mit der Hekate finden wir ihn bei Euripides, in der Phädra, zusammengestellt:

Σὺ γὰρ ἔνθεος, ὦ κούρα,
εἴτ' ἐκ Πανὸς εἴτ' Ἑκάτας
ἢ σέμνων Κορυβάντων
ἢ μητρὸς οὐρείας φοιταλέου.

Mit diesem Begriff der Allheit, eines allumschließenden Wesens, welches in allen Gestalten dasselbe ist, war dann unmittelbar die Stufe zur Erkenntniß des Einen Gottes gegeben, welcher Gutes und Böses als sein eigenes Sein in sich aufnahm und damit dem Heidenthum ein Ende machte. Die Erscheinungen und Verkündigungen des Pan sind auch von andern schon oft erwähnt worden. *)

---

Bestreben reden, als sei dies so die Laune eines träumerischen modernen Dichters. Selbst des Aristophanes Verse in den Wolken (Vers 264 ff.):

ὦ δέσκοι' ἄναξ, ἀμέτρητ' Ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον,
λαμπρός τ' Αἰθήρ, σεμναί τε θεαὶ Νεφέλαι βροντησικέραυνοι,
ἄρθητε, φάνητ', ὦ δέσποιναι, τῷ φροντιστῇ μετέωροι,

haben eine tiefere Beziehung zur ganzen Entwickelung seiner Zeit und treten, obgleich sie in einer Komödie stehen, ganz aus dem Gebiete der Willkür heraus, welcher nur die ἀμαθία und Gedankenlosigkeit moderner Völker einen so ungebührlichen Raum gestatten und sie dadurch zu einer Gottheit erheben konnte, vor deren Gutdünken alles auf die Knie fällt. Daß Griechenland, das freie, demokratische Griechenland, dem Gesetz eine solche Herrschaft zugestanden, scheint vielen noch immer ein unbegreifliches Ding; aber Tyche und Fortuna sind sehr ohnmächtige Kinder gegen unsere Willküren, wenngleich Pindar gesagt haben soll, Μοιρῶν τε εἶναι μίαν τὴν Τύχην καὶ ὑπὲρ τὰς ἀδελφάς τι ἰσχύειν. Paus. VII, 26.

*) Herodot erzählt, daß er dem nach Sparta eilenden Pheidippides

Aus dem Götterfrieden oder von dem Dienste der Εἰρήνη hinweg, welche Euripides die schönste der Göttinnen nennt, und von welcher Aristophanes sagt, daß sie ihre Altäre nicht mit dem Blut der Schlachtopfer besudele, von den Schwestern der Horen, der Eunomia und der Dike, welche dem Zeus seine zweite Gattin gebar, die Themis (s. Hesiod. Th. 902.), wenden wir uns zu ihrem Gegensatz, dem allzerreißenden Kriege, dem gottverhaßten Ares, und wir befinden uns in seinen Reichen unter der Herrschaft des Bösen. Ist es nun für Griechenland durchaus begründet, was Psellus (a. a. O.) von der Hekate sagt, daß sie als Naturgottheit rein und jungfräulich sich in ihrem Wesen abschließe, sich innerhalb der festen Grenzen halte, ... καὶ ἐν μὲν τοῖς δεξιοῖς αὐτῆς μέρεσι τιθέασι τὴν πηγὴν τῶν ψυχῶν, ἐν δὲ ἀριστεροῖς τὴν πηγὴν τῶν ἀρετῶν καί φασιν, ὅτι ἡ μὲν πηγὴ τῶν ψυχῶν ἕτοιμός ἐστι εἰς τὰς ἀπογεννήσεις· ἡ δὲ πηγὴ τῶν ἀρετῶν ἐν ὅροις μένει ἔνδον τῆς ἰδίας οὐσίας, καὶ οἷον παρθένος ἐστὶ καὶ ἀμιγὴς κ. τ. ἑ., und daß deshalb der jungfräuliche Gürtel sie ziere, *) so werden wir in der dem bestimmten Gesetz gehorchenden Natur nicht mehr den Quell des Bösen zu suchen haben, sondern einzig in der übermüthigen Begierde des fort und fort titanisch gegen sein Geschick sich auflehnenden Menschengeistes, welcher der Rückkehr zur Ordnung und Einheit kriegerisch ent-

erschienen; Plutarch (de Is. cap. 14.), daß unter den Panen um Chemmis zuerst der Mord des Osiris durch Typhon bekannt geworden ꝛc.

*) Welchen Fortschritt solche Anschauung der Natureinheit, der wahrhaften θεοκρασία, d. h. ihrer Bestimmung aus der Gottheit und deren Wesen heraus, gegen die indische Mythologie zeige, wird eine einfache Anführung aus Hegels Phil. d. Relig. (II, 340.) belegen: „Da nun aber das Princip, das auf der einen Seite auftritt, noch nicht so weit gediehen ist, daß diese Entwickelung in ihm selbst geschehen könnte, da es vielmehr nur in der einfachen, abstracten Concentration festgehalten wird, so fällt die Entwickelung, der Reichthum der wirklichen Idee außerhalb des Princips, und damit ist die Unterscheidung und die Mannigfaltigkeit in die wildeste Äußerlichkeit der Phantasie ausgelassen. Die Besonderung des Allgemeinen erscheint in einer Vielheit selbständiger Mächte."

gegentritt, als sei er vom Oestrus gestachelt. Wie die Seele davon zu befreien, wie sie zu läutern sei, werden wir später anzugeben haben, wenn wir von der Rhea und dem Dionysos reden, von welchen wir beim Scholiasten zum Pindar (Pyth. III. 139.) lesen: καθάρθρια τῆς μανίας ἡ θεὸς· καὶ τὸν Διόνυσον δὲ καθᾶραι τῆς μανίας φασί: ja die Magna Mater soll selbst den Bacchus von der Μανία geheilt haben, und man nennt sie τῶν νόσων αὐξητικὴ καὶ μειωτική (s. Böckh zum Pindar Pyth. III. 78.).

Auffallen kann es freilich, daß wir noch keinem eigentlich bösen Wesen begegnet sind, welches nicht dem Princip der Einheit entstammte, und daß wir uns nur an die Eris und den Ares gewiesen finden nebst ihren Geschwistern, sobald wir nach den bösen Göttern fragen; jedoch glauben wir diesen scheinbaren Widerspruch genügend erläutert zu haben Um indeß noch einiges hinzuzufügen über die Natur des Bösen in seinem Erscheinen unter den Menschen, berücksichtigen wir ferner noch den Μῶμος, den Sohn der Nacht, welchen Lucian auch zu einem Spötter über die Handlungen der verschiedenen Gottheiten machte; mit dem διάβολος verbunden, dem Verläumder, wird er sich als den größten Feind der Menschen zeigen und wir werden gern die Wahrheit der Rede des Artabanus, bei Herodot VII. 10., anerkennen: διαβολὴ γάρ ἐστι δεινότατον· ἐν τρισὶ δυοῖ μέν εἰσι οἱ ἀδικέοντες, εἷς δὲ ὁ ἀδικεόμενος, ὁ μὲν γὰρ διαβάλλων ἀδικέει, οὐ παρεόντος κατηγορέων· κ. τ. λ. Damit sehen wir dieses Schrecklichste, die διαβολή, in den Menschengeist gelegt, und ihm bei den Griechen demgemäß alles zugetheilt, was die Neueren als Wesen und Eigenschaften des Widersachers der Gottheit aufgestellt haben; denn nach allem diesem ist wohl einleuchtend, daß die Gottheit keinen größern Feind habe, als den der Einigung mit ihr widerstrebenden Geist, um es noch einmal anzuführen, τὸ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά. Zum Schluß dieser Darstellung wäre nur noch

der Beziehung zu gedenken, in welche hellenischer Kunstsinn das Αἰσχρὸν mit dem Καλὸν gesetzt hat, um auch darin dem Wesen des Bösen nach seiner Erscheinung vollkommen Genüge zu leisten.

Αἰσχρὰ τὰ κακά! Wir haben dies schon an der Beschreibung gesehen, welche Ambrosch von der Darstellung des Charon gegeben: Nam licet species Charontis Etrusci in universum a forma humana non admodum recedat atque adeo nonnullis in monumentis vel seni moroso vel adolescenti sit similis, tamen plerumque, praesertim si vultus habitum ac gestum consideraveris, *mirum in modum foeda est atque efferata.* Caput, sive horrida coma barbaque sive foeda calvitie deforme, sibilantibus in fronte colubris interdum atrocius redditur. Nasus praegrandis, qua aduncus, qua collisus, atque erectae aures ferinae, quas cum lupinis caninisve haud incongrue comparaveris, totum oris habitum mirifice deturpant; qui etiam magis efferatus est in illa pictura, ubi daemon, hiantibus oculis atque rictu, tanquam insatiabili trucidandi cupidine flagrans, terribiles dentes exserit. Diese vollständige Schilderung mußte hier um so mehr ihren Platz finden, obgleich sie dem Etruscischen Charon entlehnt ist, unter dessen Bilde, wie der genannte Verfasser sagt, kaum ein Grieche den Fährmann des unterirdischen Sees erkannt haben würde, da derselbe bemerkt, er zweifle nicht, quin et ipse statim aliquem Jovis profundi famulum suspicaturus fuisset. Eà enim similitudo intercedit inter imagines daemonis nostri et Orci ministros etc. Deshalb dürfte jener Charon dennoch als Typus einer Verbildlichung der Schrecken des Orcus und seiner rächenden, strafenden und Verderben bringenden Gottheiten erscheinen, und wir könnten im Allgemeinen den Grundsatz feststellen, daß das Böse auch als häßlich gezeigt worden sei und für die Kunst ebenfalls die Negation der Schönheit, des καλὸν κἀγαθὸν bilde: als ganz natürliche Folge ergibt sich aber daraus,

daß auch das sittlich Schlechte als ein Häßliches bezeichnet wird. Mehr oder weniger stimmt damit die Terminologie aller Sprachen überein, nur möchte keine den Gegensatz mit solcher Feinheit und zugleich mit solcher Bedeutsamkeit und schonenden Prägnanz durchgeführt haben wie die griechische; nirgend hat sich das Maaß des Häßlichen auch mit so rücksichtsvollem Gefühl geltend gemacht, wie in der schönen hellenischen Kunst, während die andern Völker meist abgeschmackte Popanze oder Verunstaltungen an den Tag brachten, welche der Genius einer kunstgebildeten Nation niemals ertragen noch jemals denken konnte. Nirgend hat man auch mit gleichem Zartgefühl individualisirt und den Charakter treffender gezeichnet, wie eben in Griechenland, indem die Armuth der geistigen Schöpferkraft anderwärts für eine andere Gestalt nur dieselben Momente zu wiederholen vermochte, und weder Engel noch Teufel in irgend etwas Bedeutendem von einander unterschied; Zahlen auf Zahlen gehäuft, zehnmalhunderttausend Teufel, sollten ersetzen was man durch Kunst nicht erschaffen konnte. Schelling nennt daher die Engel die langweiligsten Wesen, welche je menschliche Phantasie erdacht, und Gerhard schließt seine Abhandlung über die Flügelgestalten der alten Kunst mit folgender Bemerkung: „Nur im Gebiete der Superstition, hauptsächlich in pantheistischen Götterbildern, fand Beflügelung seit den Kaiserzeiten nicht selten Statt. Diese Freiheit dauerte fort; den Anfängen christlicher Kunst war sie willkommen, um die Armuth künstlerischer Erfindung, zumal zur Darstellung personificirter Begriffe, durch die Zuthat einer wunderbaren Bildung zu unterstützen. Geflügelte Engel wurden typisch, und auf eine selten bedeutsame, allezeit dürftige, Weise ward das Heer männlicher und weiblicher Genien erschaffen, mit welchen die neuere Kunst eine reichere Begriffswelt abzubilden versucht hat, als das Alterthum je vermochte."

Nach dieser allgemeinen Angabe des Kunstgebiets, in welchem wir uns befinden, dürfte es nicht gar schwer sein, den Begriff des

Häßlichen als Negation der Schönheit zu bestimmen, indem es sich überall finden muß, wo das Böse, τὸ κακὸν, erscheint; denn die ganze Erscheinungsform desselben ist als das Häßliche anzugeben, mag diese die Körperwelt oder die Geisterwelt betreffen. Die Definition dieser Form wird sie als das der Regel Widersprechende, aus dem Maaß, der Ordnung und dem Gesetz übermüthig und eigenwillig Heraustretende feststellen; denn die Energie des Guten wirkt das Schöne, die des Bösen das Häßliche, oder mit andern Worten, das Zerfahrene, Ungehörige, Auseinanderfallende, im Gegensatz des Einheitlichen, sich als vollständige Frucht des guten Keims ergebenden. Das Schöne erfüllt sich demgemäß in Gott und den Gotteskindern, das Häßliche in allem, was der βλάβη dient und dem Verderben; auf dem Gebiete der Geschichte, im Heros und im Tyrannen, dem personificirten Gesetz und der Gesetzlosigkeit. Danach bestimmt sich ganz einfach auch die Kunstform, wie die sittliche sich in Handlung und That und Gesinnung ausprägt d. h. im ganzen Zustand und in der Form der Seele; weshalb man mit Grund von einer schönen Seele redet, und nichts Ungeziemendes in dem Gebete des Sokrates enthalten ist, welches wir am Schluß des platonischen Phädrus lesen: Ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν· ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια. *)

*) Kaum erwähnenswerth ist solchen Äußerungen gegenüber die kenntnißlose Angabe derer, welche meinen, Griechenland habe den Unterschied des Guten und Bösen nicht gemacht, also auch keine Moral gehabt; und doch ist dies noch eine vielverbreitete Meinung. Stand etwa die Moral des Volkes Gottes höher? Vielleicht dadurch, daß man noch vielfach das, was den Unterschied des Guten und Bösen bringt, die Erkenntniß, als das Böse selbst gestempelt findet. Daß Sturz der Moral stets die nächste und unausbleibliche Folge der ἀμαθία ist, belegt die ganze Geschichte. Die Juden aber führten unter dem strengsten Gesetze, durch ihre mangelhafte Erkenntniß, meist das allerverwerflichste Leben, und unter keinem Volke fast war der Gottesbegriff mehr ein Äußerliches, ein nur die Körper in Anspruch nehmendes Wesen: man lese nur die Verfluchungen ihrer Propheten! Dem, was die An-

Es drücken uns dieſe Worte den ganzen ſchönen Zuſtand edler griechiſcher Seelen aus, beſonders derer, welchen ein Trieb zum Göttlichen inwohnt; denn ſo heißt es kurz zuvor von dem Iſokrates: ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὁρμὴ θειοτέρα. φύσει γάρ ὦ φίλε, ἔνεστι φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ. Von der Σοφία aber ſagt eine Stelle im Gaſtmahl (204, B.): ἔστι . . . τῶν καλλίστων ἡ σοφία: als der häßlichſte Seelenzuſtand iſt alſo der eines ἀμαθὴς anzunehmen.

Handelt es ſich daher um den Begriff des Häßlichen, ſo werden wir ihn zuerſt aus ſeinem Gegenſatz erkennen, dem Schönen, welches wir als das Göttliche, das Harmoniſche, das Symmetriſche beſtimmt finden; πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλὸν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον (Plat. Tim. 87. C.): dagegen heißt es (Conv. 206. C.) ἀνάρμοστον . . . τό αἰσχρὸν παντὶ τῷ θείῳ τὸ δὲ καλὸν ἁρμόττον. Wiederum aber werden die göttlichen Mächte, die παῖδες θεῶν, welche dem Recht dienen, nicht als ein abſolut Häßliches zu bezeichnen ſein, denn die Gerechtigkeit iſt ein Schönes, und ſo werden alle ihre Diener, und die zerſtörenden Gewalten des Schickſals ſelbſt, furchtbar erſcheinen, indeß nicht durchaus unſchön, ſondern wenn die Gottheit und die Weisheit dergeſtalt als das Schönſte angeſehen werden, daß man ſagen durfte, τὴν καλλίστην παρθένον πρὸς θεῶν γένος αἰσχρὰν εἶναι (Plat. Hipp. maj. 289. B.), ſo werden wir das Ungöttlichſte, nämlich den Wahnſinn und die Unweisheit als das Häßlichſte zu benennen haben. In dieſer Weiſe faßt es auch Plato und ſpricht (Gorg. 535. A.): ἀσυμμετρίας τε καὶ αἰσχρόητος γέμουσαν τὴν ψυχὴν εἶδεν: im Sophiſten aber heißt es (228.

---

ſchauungen des alten Teſtaments wahrhaft Großes und Bewundernswerthes bringen, iſt durch eine alſo geübte Gerechtigkeit nichts genommen. Nur ſollte man anerkennen, daß auch andere Völker, und wie man meint, ohne beſondere göttliche Begnadigung, dazu gekommen ſind auszuſprechen: ὡς δεῖ τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια πάντα ἄνδρα τιμᾶν (Plat. Legg. IX. 854.).

E.): τὸ δὲ τῆς πολλῆς καὶ παντοδαπῆς ἄγνοιας πάθος αἶσχος θετέον. Nach den verschiedenen Zeitaltern und ihren Anforderungen an den Mann und die seinen göttlichen Ursprung bewährende That wird jedoch die κακία ganz verschieden gefaßt werden, und gerade wie den Franzosen lâche eins der schimpflichsten Wörter ist, werden wir in den kriegerischen Epochen die Feigheit als das Schlechte gebrandmarkt finden, das aller Göttlichkeit ermangelnde und darum als das Häßliche, dem Schande und Schmach und Verachtung folgen muß als die empfindlichste Strafe. Deshalb ist äußerst bezeichnend, was wir im Homer lesen (Il. Γ, 38.):

Τὸν δ' Ἕκτωρ νείκεσσεν ἰδὼν αἰσχροῖς ἐπέεσσι,

so wie die Form ἐν αἰσχρῷ τίθεσθαί τι, neben dem herrlichen Wort des Plato (Conv. 206. C.), τίκτειν ... ἐν μὲν αἰσχρῷ οὐ δύναται (ἡμῶν ἡ φύσις), ἐν δὲ τῷ καλῷ. Mit diesen Worten ist die ganze gottentstammte Natur des Menschen angegeben, und das Ziel, wohin sie auch durch παιδεία zu streben habe, die Kalokagathie nämlich, indem die ἄγνοια als Quelle der Übel angesehen ward und sich mit der fortschreitenden geistigen Entwickelung zu der Feigheit als ein zweites Moment der Unverstand gesellte; ἡ δὲ ἄγνοια (τούτου) ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής (Theaet. 176. C.), und κακόν ... ἐστιν ἡ τοῦ βελτίστου ἄγνοια (Alc. II. 143. A.). Hatte also Homer von den δειλοὶ gesprochen, daß sie für nichts zu achten seien (ἦ γάρ κεν δειλός τε καὶ οὐτιδανὸς καλεοίμην, Il. A. 293), so mußte die Zeit der geistigen Größe Griechenlands dem Feigen den Unverständigen hinzufügen als den Schlechten und Häßlichen, οἱ δὲ δειλοὶ καὶ ἄφρονες κακοί (Plat. Gorg. 498. C.). Wenn wir aber den Schriften des Platon fast alle diese Worte entlehnten, so steht seine Ansicht deshalb nicht vereinzelt da unter den hellenischen Männern, sondern überall begegnen wir in diesem göttergepflegten Lande derselben Ansicht, ja oft denselben Ausdrücken. Pindar singt

(Ol. XIV. 7.): εἰ σοφὸς, εἰ καλὸς, εἴ τις ἀγλαὸς ἀνήρ, und in einem ſeiner Fragmente iſt uns das für Griechenland ſo ſehr bedeutſame Wort aufbehalten (87, 7.), σὺν δ' ἀνάγκᾳ πᾶν καλόν, welches, wenngleich von den meretriculis Corinthiae Veneris ἱεροδούλοις geſagt, dennoch von allgemeinerer Bedeutung iſt, ſobald es ſich nämlich von der Nothwendigkeit im Dienſte einer Gottheit handelt.

Eine weitere Andeutung über ſogenannte mittlere Weſen, die nicht häßlich nicht ſchön ſeien, müſſen wir wieder dem Plato entnehmen und der Ausführung welche Sokrates im Gaſtmahl über die Natur des Eros gibt: dieſe wird zugleich die Grundlagen der griechiſchen Anſicht von der Verſöhnungslehre enthalten, über welche wir weiter unten werden zu reden haben.

Haben wir nun unter allen bisher erwähnten Geſtalten noch keine entdecken können, welche als ein abſolut Böſes erſchienen wäre, und konnten wir noch kein abgeſondertes Reich des Σατανᾶς oder διάβολος auffinden, ſondern erkannten das Böſe nur als im kosmogoniſchen Proceß hervortretend, als das Disharmoniſche, Vereinſamte, der waſſerloſen Wüſte Angehörige, welche durch jenen Mangel der göttlichen Zeugungskraft beraubt iſt, ſo könnte vielleicht mancher vermuthen, es verberge ſich das Böſe unter der Geſtalt des Dämon, als welches es ein Beſeſſenſein erzeuge, dem nur göttlicher Einfluß ein Ende machen könne; wie wir ja von Chriſtus leſen, daß er die δαιμόνια, δαίμονες, πνεύματα πανηρὰ, ἀκάθαρτα ausgetrieben habe. Erinnern wir uns indeß an das, was ſchon oben über die Bedeutung des δαίμων als θεὸς und ſelbſt als Fatum geſagt wurde, und verbinden wir damit Platons Deutung, daß der δαίμων der δαήμων ſei, κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν, ſo werden wir leicht einſehen daß hier gerade von dem Gegentheil des Zuſtandes der Böſen, dem μαίνεσθαι, die Rede iſt, und daß von einem abſolut böſen Dämon bei den Griechen nicht zu handeln ſein wird. Die ganze Stelle des Plato

(Crat. 398.) ist zu wichtig, als daß wir sie nicht hieher setzen sollten. Nachdem er von den ältesten Göttern der Griechen, der Sonne, dem Monde, der Erde gesprochen und der Verse des Hesiodus über die δαίμονες erwähnt, fährt er fort: Τοῦτο τοίνυν παντὸς μᾶλλον λέγει, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τοὺς δαίμονας· ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, δαίμονας αὐτοὺς ὠνόμασε . . . λέγει οὖν καλῶς καὶ οὗτος καὶ ἄλλοι ποιηταὶ πολλοί, ὅσοι λέγουσιν ὡς ἐπειδάν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν. *) Danach scheint allerdings der Dämon nicht eine Personification des Bösen zu sein; wie aber ist es mit κακοδαίμων und dem κακοδαιμονᾶν? Von ersterem möchte es wohl nicht zweifelhaft sein, daß es meist unglücklich, ἄθλιος, bedeutet; bemerkenswerth ist jedoch seine Zusammenstellung mit μανικός, so wie die des Wortes κακοδαιμονία mit μανία, was wir in zwei Stellen des Platon und des Aristophanes finden. Jener läßt im Gastmahl (p. 173.) den Apollodoros sagen, daß seine Freunde wohl meinen würden, er sei ein κακοδαίμων, und einer derselben erwiedert ihm, daß man ihn μανικὸς nenne, worauf jener fortfährt: καὶ δῆλόν γε δὴ ὅτι οὕτω διανοούμενος καὶ περὶ ἐμαυτοῦ καὶ περὶ ὑμῶν μαίνομαι καὶ παραπαίω. Die Stelle des Aristophanes (Plut. 500.) beruht auf demselben Gedanken, der sich noch täglich jedem auf den ersten Blick ins Leben darbietet, daß es den Schlechten gut gehe, daß sie Reichthum und Auszeichnungen erwerben, und woran sich die meisten Zweifel über

*) „Und dies, dünkt mich, will er eben vorzüglich sagen, sei den Daimonen begegnet, weil sie vernünftig waren. Daher sagt er ganz recht, wie auch viele andere Dichter thun, daß wenn ein Guter stirbt, er großer Ehre und Glückes theilhaftig und ein Daimon wird, vom Daheim sein also genannt. Eben das nun nehme ich an, daß Jeder, der dort daheim gehört, ein Seliger ist im Leben und im Tode, und mit Recht ein Daimon genannt wird." Schleiermacher.

eine vernünftige Weltordnung knüpfen; wer das sieht, sagt der Dichter, sollte er nicht meinen, dieses Leben sei ein Wahnsinn?

ὡς μὲν γὰρ νῦν ἡμῖν ὁ βίος τοῖς ἀνθρώποις διάκειται,
τὶς ἂν οὐχ ἡγοῖτ' εἶναι μανίαν κακοδαιμονίαν τ' ἐτι μᾶλλον;

Rechnet man daher die Übel, welche uns treffen können, ab, so möchte man wohl berechtigt sein, die Μανία für die höchste κακοδαιμονία zu halten, gerade wie sich dieselbe als die Ἄτη in ihrer furchtbarsten Gestalt darstellte, und wir sehen uns auch hier wieder auf denselben Punct als Wohnsitz des Bösen zurückgeführt, auf den Menschengeist und seine Vernunft oder Unvernunft im Denken und Handeln. Der Mensch in seinem Unverstande, in seiner Ungerechtigkeit erscheint dann als θεομισὴς, und wiederum geht dies Hand in Hand mit dem αἰσχρόν: denn, sagt Plato (Legg. VIII. 838.), die παράνομοι müßten von der συνουσία τῶν καλῶν ausgeschlossen werden, und von gewissen Handlungen sagt er daselbst, ob sie nicht als μηδαμῶς ὅσια, θεομισῆ δὲ καὶ αἰσχρῶν αἴσχιστα zu bezeichnen seien, da mit dem griechischen Gottesbegriff das Unschöne in keiner Weise zu vereinigen ist. Deshalb heißt es in einer schon erwähnten Stelle des Pindar, mit höchstem Anruf an menschliches Streben (Pyth. II. 72. sqq.):

γένοι', οἷος ἐσσὶ μαθὼν, καλός τις. πίθων παρὰ παισὶν ἀεί καλὸς. ὁ δὲ Ῥαδάμανθυς εὖ πέπραγεν, ὅτι φρενῶν ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον, οὐδ' ἀπάταισι θυμὸν τέρπεται ἔνδοθεν. *)

Der Dämon also umschließt nicht den allgemeinen Begriff des Bösen, und wenn es auch einzelne Schaden, Unglück und Übel bringende Dämonen geben mag, so ist doch von einer, um es so auszudrücken, staatlichen Organisation des Reiches des Bösen nirgend die Rede; im Gegentheil sehen wir uns gezwungen das für

*) Man sehe die Erklärung dieser Worte bei Böckh, expl. p. 250.

die Griechen auszusprechen, was man für die Anfänge der jüdischen Lehren über den Quell und Ursprung desselben aufgestellt hat, und womit auch Strauß die Darstellung vom Sündenfall beginnt: er sagt aber Folgendes (Dogm. II. p. 1.): „In die nach der Vorstellung des Elohisten von Gott Anfangs gut geschaffene Welt (1. Mos. 1, 31.) machte nach der Erzählung des Jehovisten (1. Mos. 3.) der Mensch den ersten Riß; die spätere Lehre steigt weiter hinauf und verlegt den ersten Anstoß zum Abfall in die höhere Geisterwelt. Doch findet sich über den Urzustand der gefallenen Geister und über die Art wie sie böse geworden, auch in den jüngeren Büchern der h. Schrift kaum eine Andeutung. — Im alten Hebraismus wird das Böse und das Übel bald auf den natürlichen Willen ohne Reflexion auf eine höhere Ursache, bald auf den entweder unmittelbar oder mittelst seiner Boten wirkenden Gott zurückgeführt. Der Abfall der ersten Eltern geschieht durch den Zusammentritt der Neigung in dem Menschen mit der Unterredung der Schlange." Es liegt nahe, die Schlange nur für ein Symbol der Neigung des Menschen zu halten, und auch später, wenn ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ δράκων ὁ μέγας genannt wird, ist dies nur eine in das Reich der Fabel und der redenden Thierwelt gehörende Vorstellung, so daß die Schlange, so groß sie sein mag, immer nur aus dem Herzen des Menschen geboren sein kann, der, wie ja seine Geschichte zeigt, seine Grenzen zu überschreiten stets eine unwiderstehliche Neigung empfindet: erscheint denn nicht jenes Bild auch unter anderem Ausdruck, als Fleischeslust u. s. w.? was ja nur auf dasselbe böse, also im Fleisch geborne Princip hinweisen kann.

Weit verbreitet war freilich auch die Ansicht, daß die Götter den Menschen Grenzen der Forschung gesetzt, und wir lesen selbst im Herodot, daß einige ὑβρισταὶ es unternommen in die Libysche Wüste einzudringen, in welcher sie denn auch Leuten begegnen, welche man noch gern mit Wüsten und Einöden in Verhältniß

ſetzt, Zauberern nämlich. Die Beſchreibung findet ſich II, 32. und es heißt darin: ... φάναι παρὰ σφίσι γενέσθαι ἀνδρῶν δυνασ τέων παῖδας ὑβριστάς· τοὺς ἀλλά τε μηχανᾶσθαι ἀνδρωθέν τας περισσὰ, καὶ δὴ καὶ ἀποκληρῶσαι πέντε ἐωϋτῶν, ὀψομένους τὰ ἔρημα τῆς Λιβύης, καὶ εἴ τι πλέον ἴδοιεν τῶν τὰ μακρότατα ἰδομένων ... καὶ ἐς τοὺς οὗτοι ἀπίκοντο ἀνθρώπους γόητας εἶναι πάντας. Bei ſolchen Unternehmungen, welche in noch undurchforſchte, nicht von Menſchen berührte Gebiete dringen, in welchen man gar leicht auf feindliche Dämonen ſchließt, die das Betreten ihrer Reiche furchtbar rächen, iſt ein Schluß auf das ὑβρίζειν εἰς τοὺς θεοὺς naheliegend, und ein Mißlingen wird vielfach als Strafe für den Wahnſinn eines ſolchen Beginnens gedeutet. Ein Orakelſpruch des Bakis, bei Herodot VIII, 77, iſt in dieſer Hinſicht äußerſt bezeichnend:

Ἀλλ' ὅταν Ἀρτέμιδος χρυσαόρου ἱερὸν ἀκτὴν
Νηυσὶ γεφυρώσωσι καὶ εἰναλίην Κυνόσουραν
Ἐλπίδι μαινομένη, λιπαρὰς πέρσαντες Ἀθήνας,
Δῖα Δίκη σβέσαει κρατερὸν Κόρον, Ὕβριος υἱὸν,
Δεινὸν μαιμώοντα, δοκεῦντ' ἀνὰ πάντα γίθεσθαι.

Der rächende Gott und das Verderben eines böſen Dämon iſt daher auch in dieſem Fall wieder durch den Menſchen ſelbſt herbeigeführt, welcher ſeine Grenzen überſchritt; wunderbar indeß, daß er ſie in der Regel erſt durch ſolche Hybris kennen lernt und daß im entgegengeſetzten Fall ſtets der Zweifel bleibt, ob er nicht dennoch hätte weiter dringen können auf einer noch unverſuchten Bahn. Denn in allen Zeiten iſt nur Gelingen dem Geſchrei der unkundigen und zaghaften Menge über wahnſinnige Hoffnungen des Genius in den Weg getreten, und vieles iſt in früheren Zeiten als Wahnſinn verſchrien, was ſich nachher dennoch glänzend erfüllt hat; womit freilich der Übermuth orientaliſcher Satrapen und Könige nicht entſchuldigt werden ſoll, welcher ſich von der nach einer legitimen Herrſchaft ſtrebenden Hybris des Geiſtes

himmel-

himmelweit unterscheidet; nur diesem sind Mitkämpfer die Himmlischen, jenen lassen sie schmählich zerschellen und in sein Nichts zerrinnen. Demgemäß werden wir das existirende Böse nur in dem Menschengeist und in dem Moment des freien Willens, der Willkür aufzusuchen haben: richtige Erkenntniß und Einsicht und nach ihr geregeltes Handeln wird den Menschen zur Gottheit zurückführen, Unverstand aber ihn vereinsamen und ihn entweder als unfreiwillig böse erscheinen lassen, bei dem Mangel an Geistesbildung, oder ihn zu einem wissenden διάβολος machen, wenn er, wie Plato sagt, das Böse kennt und dennoch liebt. Das wäre dann von allem Häßlichen das Häßlichste; straffällig indeß ist auch wer ἄκων κακὸς ist, weil er es, als Mensch, immer nur, theilweis wenigstens, mit eigener Schuld ist, wenn er der ἐπιθυμία κακὴ folgte und nicht der περὶ ἀρετήν.

Zum Schluß dieses Kapitels und ehe wir im folgenden auf eine nähere Betrachtung des freien Willens übergehen, mögen noch einige Worte aus Platos Kratylos (p. 403—404.) ihre Stelle finden, welche uns über den Begriff des Hades, des Pluton und die Vorstellung, welche sich ein griechischer Weiser von dem Zustande der Geister unter seinem Scepter machte, ein sehr anschauliches Bild geben werden. Sokrates sagt daselbst: „Mir scheinen auf gar vielerlei Art die Menschen das eigentliche Wesen dieses Gottes zu verkennen, und ihn zu fürchten ohne seine Schuld ... Mit dem mächtigsten Verlangen also unter allen bindet er sie, wenn er sie durch das stärkste Band festhalten soll? — Ja. — Giebt es nun wohl ein stärkeres Verlangen, als wenn Jemand glaubt, durch den Umgang mit Einem ein besserer Mann zu werden?... Deshalb also hat keiner Lust von dort hieher zurückzukehren.... so vortreffliche Reden, scheint es, weiß Hades ihnen zu halten, und so wäre, wenigstens wie hieraus folgen würde, dieser Gott ein vollendeter Sophist und ein großer Wohlthäter derer die bei ihm sind; wie er denn auch denen die noch hier leben, so großes Gut

heraufschickt ... Ferner daß er nicht mit Menschen verkehren will, die noch ihre Leiber haben, sondern erst dann mit ihnen umgeht, wenn die Seele rein ist von allen dem Leibe anhängenden Übeln und Begierden, dünkt dich das nicht recht eines Philosophen würdig, der sich wol überlegt, daß er sie in diesem Zustande wol, gebunden mit dem Verlangen nach der Tugend, festhalten könnte, so lange sie aber mit den Trieben und der Wuth des Leibes behaftet sind (ἔχοντας δ' ἂν τὴν τοῦ σώματος πτόησιν καὶ μανίαν), nicht einmal sein Vater Kronos sie bei sich behalten könnte, wenn er sie auf die Art bände die wir seine Bande nennen?" *)

---

## Achtes Kapitel.

### Der Mensch und der freie Wille. Der Abfall.

Bin ich der Thäter meiner Thaten, der bösen wie der guten, oder bin ich nur ein Werkzeug in höherer Hand, willenlos und vorherbestimmt, mitzuwirken zu einem Ziele, das ich mir nicht selbst gesteckt, so daß nur ein Gott zu seinem Zwecke in mir wirkt, oder ein böser Dämon mich beherrscht? Auf diese einfache Frage werden die meisten sogleich mit Nein antworten, weil sich das Innerste, des Menschen tiefstes Selbstgefühl, freilich dagegen empört, daß er nur willenlos d. h. ohne Selbstbestimmung und freie Wahl hier auf Erden handeln soll, schlechter als eine Maschine, die wenigstens kein Bewußtsein hat über ihr Vollbringen. Geht man aber dann weiter ins Einzelne, da weichen die Meinungen wieder in unendlicher Verschiedenheit von einander ab, und wenn man das Was fast unwillkürlich zugeben mußte, so können sich die Parteien der

*) Auch an Anakreons Wort dürfte hier noch erinnert werden können:
Was kämpf' ich doch nach Außen?
Die Schlacht ist mitten in mir!

Philoſophen oder der Religionslehrer niemals einigen über das Wie, beſonders wenn man den Begriff der Vorſehung, der göttlichen Allmacht und Allwiſſenheit, ſo wie den der Allweisheit hineinzieht. Denn um hier nur Eins hervorzuheben, wenn Gott wirklich allmächtig iſt, und Niemand, keine Creatur und kein Ding, eine Macht hat gegen ihn, ſondern er der Allvollbringer iſt, ſo hat Helena beim Euripides, im Oreſt, ganz recht, die Elektra nicht anzuklagen und zu ſagen:

προσφθέγμασι γὰρ οὐ μαίνομαι σέθεν,
εἰς Φοῖβον ἀναφέρουσα τὴν ἁμαρτίαν.

Hat ſich aber die Gottheit den Menſchen als etwas Selbſtändiges, Freiwilliges entgegengeſetzt, ſo ſcheitert wieder der Begriff der Allmacht, indem Gott ja nicht mächtig wäre des All, ſondern ſich den Widerſpruch und das Ablenken von ſeinen Zielen müßte gefallen laſſen. Selbſt des heiligen Auguſtinus etwas ſpitzfindige Erklärung, Gott ſei darum allmächtig, weil er nicht alles könne, würde hier wenig ausreichen; denn es handelt ſich hier um ein Freies, dem göttlichen Willen ſelbſt nach Willkür Entgegenſtrebendes, das, wenn wir auch kein urſprüngliches Gegenüberſtehen der Materie annehmen, doch nach dem erſten Act der Schöpfung von Gott als ein Freies entlaſſen iſt und nun nach ſeinen eigenen Zwecken wirkt und handelt, weil darin gerade allein der Begriff des Freien zu erkennen iſt. Sollte man aber dem Allmächtigen nur gleichſam eine etwas unbekümmerte Lehnsoberherrlichkeit zuſchreiben, wie es wohl zuweilen geſchieht, ſo wäre dies wiederum mit dem Weſen der Gottheit durchaus unvereinbar; war ja ſchon Helios dargeſtellt als der Gott ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει, wie viel mehr die Gottheit nach chriſtlichem Begriffe.

Ehe wir daher in die Anſichten der Hellenen über die freie oder unfreie Stellung des Menſchen tiefer eingehen, möchte ſo viel klar ſein, daß ſich die Gottheit, oder Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστὶν, in der Menſchheit und deren Erziehung, Erlöſung oder Zurückführung

zu ſich, eine Aufgabe geſtellt, die nur ein Gott ertragen kann; aber eben deshalb wollen wir es hier als Axiom feſtſtellen, daß ein Gott nur dann befriedigt ſein konnte, wenn er nach Vollendung ſeiner nothwendigen Geſetze, in der den Geſetzen der Nothwendigkeit gehorchenden Schöpfung, freie Weſen ſich gegenüber ſah, die, auf dem höchſten Puncte ihrer Vollendung, freiwillig zu ihm zurückkehrten und in der Liebe ihre Vereinigung mit ihm feierten und beſiegelten: alles andere wäre durchaus ungöttlich zu nennen und konnte niemals Geiſtern oder dem Geiſte, als Krone ihrer Werke und ihrer Schöpfungen zu ſetzen, in den Sinn kommen. Doch nirgend muß man wie auf dieſem Gebiete Menſchliches von Göttlichem ſcheiden; denn wie viel des Unſinns zuſammengehäuft werden mußte, bis ſich der mechaniſche Geiſt zum Begriff der Willkür und des freien Geiſtes erhob, zur freien Weltſchöpfung und deren freier Anerkennung, liegt wohl auf der Hand. Nachdem aber der Menſch einmal ſich als Freier dem Freien gegenüber erkannt hat, würde es eine Schmach für ihn ſein, ſich von dem Throne ſeiner Selbſtherrſchaft wiederum herabſtürzen zu laſſen, um fortan als zwiefacher Sclave zu leben, da er es dann mit Bewußtſein wäre. Was für Mittel ſchon dem Griechen, dem freien Griechen geboten waren, ſeine Rückkehr zum Schöpfer durch Erkenntniß zu bewirken, werden wir in der folgenden Unterſuchung ſehen, wobei wir uns nur an das Gegebene halten werden und die Vergleichung mit höheren oder ſpäteren Standpuncten andern überlaſſen; auch unſere eigene Anſicht von dem Verhältniß des Menſchen zu Gott darzulegen ſcheint hier nicht der Ort, da wir eben das Princip der Griechen zeigen möchten. Vielleicht bietet aber auch dies, ſelbſt dem chriſtlichen Bewußtſein, manches Erhabene, über das ſpätere Jahrhunderte nicht hinausgekommen ſind, da die Hellenen, weniger von dem unendlichen Eingehen ins Einzelne erdrückt, ſich einen freien Blick in das Allgemeine bewahrt hatten, und eben dadurch die wahren Väter der

Philoſophie geworden ſind, in ihrer hohen und reinen Weltanſicht mit Recht die Alten genannt.

Verweilen wir nur noch einen Augenblick bei dem Begriffe der Allmacht und ſtellen wir es als die höchſte Stufe ihrer Äußerung, ihre höchſte Potenz oder die Spitze ihres Wirkens hin, daß ſie freie Weſen ſich gegenüber erſchuf, die ihr auch willkürlich entgegenhandeln konnten; denn Gott hat das unendliche Bewußtſein, daß auf dem Wege der Erkenntniß die Menſchheit zu ihm zurückkehren werde. Uns bleibt es hier nur, zu betrachten, was auf dem Wege dieſer Rückkehr ſchon von helleniſchen Männern iſt vollbracht worden.

Οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὀϊζυρώτερον ἀνδρὸς
Πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἕρπει,

läßt Homer den Kroniden ausrufen, als er es bedauert, die trauernden Roſſe, die unalternden, unſterblichen, dem Peleus gegeben zu haben.

Ἦ δειλώ, τί σφῶϊ δόμεν Πηλῆϊ ἄνακτι
Θνητῷ, ὑμεῖς δ' ἐστὸν ἀγήρω τ' ἀθανάτῳ τε!
Ἦ ἵνα δυστήνοισι μετ' ἀνδράσιν ἄλγε' ἔχητον;

Warum nennt der Gott den Menſchen das Bejammernswertheſte von Allem, was kreucht und fleugt, warum thut es der Menſch ſelbſt durch den Mund des Gottes? Iſt es der Gegenſatz der Sterblichkeit und Unſterblichkeit, oder ſind es die mit jener untrennbar verknüpften Leiden aller Art, welche einen ſo harten Urtheilsſpruch hervorrufen? Und nach dem Tode, was harret ſeiner, des Schlechteſten wie des Heroen? Hören wir den Achill (Od. Λ. 488.):

Μὴ δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ·
Βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ,
Ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη,
Ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Wahrlich, wenn man jemals die griechiſche Menſchheit als heiter und ſelbſtvergeſſen ſich des ſinnlichen Daſeins erfreuend dargeſtellt

hat, durch solche Aussprüche aus dem Munde des Gottes selbst und des gefeiertsten ihrer Heldensöhne hätte man sich vom Gegentheil überzeugen können: allerdings ist Freude an der Sinnlichkeit, am unmittelbaren Dasein in Hellas, aber auch ein unendlicher, ein tiefer Schmerz, den die Tragödie aufwühlte, ans Licht zog, den die glänzendsten Bilder und die treffendsten Philosopheme nicht bemeistern konnten. Griechenland war wie fast kein anderes Land dem Kampf und dem herbsten Leiden dahingegeben, aber es ertrug mit Gleichmuth die Götterschickung und war dem Gesetz treu bis zur schönsten Hingebung in den Tod für das gemeinsame Vaterland. Wo findet sich ähnliches, mit vollem Bewußtsein geübtes, und doch nicht starr römisches Aufopfern, wie in Griechenland?

Welche Stellung nun nimmt der Mensch im Allgemeinen im griechischen Bewußtsein ein? Er ist ein ζῶον πολιτικόν. Diese zwei Worte möchten sein ganzes Wesen für den Griechen in sich schließen; für den Staat ist er geboren, für ihn sollte er da sein, sein höchster Ruhm ist, für ihn in den Tod zu gehen. Ohne für diesen allgemein bekannten Satz einzelne Thatsachen anzuführen, erinnere ich nur an die ehrenvollen Worte des Perikles beim Thucydides (II, 35 ff.), wo es unter anderem heißt (cap. 40.): ἔνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις, πρὸς ἔργα τετραμμένοις, τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γνῶναι. μόνοι γὰρ τόν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα, οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν. Die ganze Höhe der Ausbildung und die Kraft des Geistes der Athener ist in dem bald darauf folgenden Ausspruch zusammengedrängt, welcher sich zugleich bestätigend an unsere Ausführung über die Ἀμαθία anschließt: διαφερόντως γὰρ δὴ καὶ τόδε ἔχομεν, ὥστε τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα, καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν, ἐκλογίζεσθαι· ὁ τοῖς ἄλλοις ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δὲ ὄκνον φέρει. Dabei werden wir unwillkürlich des Satzes von Montesquieu gedenken, daß die Tugend

das Princip der Republiken sei, indem keine andere Staatsverfassung eine solche Erkenntniß und eine so heroische Hingebung verlangt, wie eben jene, und es leichter sein möchte aus persönlicher Zuneigung für einen Führer sich aufzuopfern, weshalb auch Plato Liebende die besten Krieger nennt, als dem Gesetz gehorsam seinen Platz nicht zu verlassen gleich den Helden des Leonidas. Selbst die Wissenschaften, welche man wohl als entnervend und den öffentlichen Geschäften entfremdend, ja die Kunst, welche man so gern als erschlaffend für die That darstellt, wenn sie dem Schönen sich ganz ergebend, nur noch Ideale träumt, übten diesen Einfluß in Griechenland nicht, und Perikles rühmt mit Recht (a. a. O.): φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας, καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας. Auch Sokrates sagt (Xen. Apol. 24.): Τούς γε μὲν νέους πῶς ἂν διαφθείροιμι, καρτερίαν καὶ εὐτέλειαν προσδίζων. *)

Handelt es sich daher unter einem solchen Volke von der Bestimmung des freien Willens, so dürfte sich das Resultat derselben hiernach leicht voraussehen lassen, denn für die Griechen kann es kein anderes Ziel geben als Erkenntniß der Gottheit in ihrem Gesetz, und keine andere Tugend als ein demgemäß einge-

*) Wie sehr man daher auch von mancher Seite für das sogenannte Volk Gottes geeifert und seine Gesetzlichkeit gerühmt hat, so ist dies doch nur ein leerer Schein gegen die wahre Gesetzlichkeit Griechenlands, welche nicht auf ἀμαθία beruhte, und mit bewußtem oder unbewußtem Gefühl hat man die griechische Geschichte für den Unterricht festgehalten, sie nicht durch jüdische ersetzen mögen, noch das Griechische durch das Hebräische. Wäre man wirklich in so hohem Grade von der besondern Erwählung der Juden überzeugt, so erscheint jenes Factum mindestens als eine bedeutsame Inconsequenz. Bis man daher nicht die griechische Litteratur als unerheblich gegen das alte Testament zurückstellt und dies einzig für die Geistesbildung empfiehlt, so wie die Inspirationen des Zeus gegen die Jehovahs, müssen selbst dem Unbefangenen einige leise Zweifel bleiben an der Richtigkeit jener Annahme, welche zu keinen Thaten führt. Wo ist der Aristides, wo der Phidias, und wo der Perikles des jüdischen Volkes? um von den Philosophen ganz zu schweigen, welche, gleich Aristoteles, die Grundlage aller Wissenschaft geworden sind.

richtetes Handeln: wer also dem erkannten göttlichen Gesetz nach lebt und handelt ist der allein Freie; jedes Abweichen davon setzt einen Stand von Ἀμαθία und Unfreiheit voraus. Der freie Wille des Hellenen ist also nicht Willkür, sondern es ist der Act des Geistes, welcher das Gesetz will und sich ihm βουλόμενος oder μαθὼν unterwirft; ein anderer Wille ist aber gar nicht denkbar, als der des Guten, indem keiner ἑκὼν das Schlechte will: selbst der Tyrann, der Böse, hat keine rechte Erkenntniß von seinem Willen, weil er nicht sich würde ins Verderben stürzen wollen. Darum preist auch Perikles (Thuc. II, 37.) mit schönen Worten die freie Gesetzmäßigkeit des athenienſischen Lebens und sagt: ἐλευθέρως δὲ τά τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν ... ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες, τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε ἀεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει, καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ᾽ ὠφελείᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται, καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσι. Wer erinnert sich dabei nicht der schon erwähnten ἄγραπτα θεῶν νόμιμα, auf welche sich Antigone beruft? und sicher kann nichts mehr die völlige Harmonie des durchgebildeten helleniſchen Geistes im Staatsverbande zeigen, als solche Parallele. Wenn deshalb die griechiſche Poesie Freiheit in dem angegebenen Sinne suchte, brauchte sie nicht sich träumeriſch von der Wirklichkeit wegzuwenden in die Einöden und auf die Höhen, wohin der Mensch nicht dringt mit seiner Qual, sondern sie wurde ein Abdruck des politiſchen Lebens und spielt darin eine so bedeutsame Rolle, während sie in den modernen Zeiten fast nur als Schmuck der Höfe oder als gefährliches oder müßiges hors d'oeuvre betrachtet zu werden pflegt. Haftet aber an dem antiken Staatsleben noch der Flecken der gesetzmäßigen Sclaverei, so haben die meisten neueren Staaten, selbst Rom nicht ausgeschlossen, eine viel verderblichere Sclaverei, die der Knechtschaft des Geistes und

der Gesinnung geduldet und vielfach selbst begründet,*) so daß nur wenige mit dem Worte des Perikles von sich sagen können (a. a. O.): καὶ ὄνομα μὲν, διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας ἥκειν, δημοκρατία κέκληται· μέτεστι δὲ, κατὰ μὲν τοὺς νόμους, πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεῖον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται. Ein herrliches Bild einer Staatsverfassung, welches wohl Montesquieus Ausspruch motiviren konnte.

Das Streben eines so organisirten Volkes mußte also in seiner höchsten Potenz auf die Tugend gehen und nicht blos auf ein äußerlich gesetzmäßiges Verhalten, sondern auf innere Kalokagathie: alle ihre Schriftsteller und Weisen und ihre wahrhaft großen Staatsmänner und Künstler liefern den Beweis dafür, daß Thucydides nicht fabelt, wenn er den Perikles von den ungeschriebenen Gesetzen reden läßt, deren Übertretung Schande bringe; überall sehen wir das Gewissen rege, künstlerisch im Dienste der Charis, und im Leben in der Verehrung der Αἰδὼς und in der Furcht vor der Νέμεσις. Nur dies alles ausgesprochen zu haben und in einem so weiten Kreise, nicht hier und dort, sondern in ausgedehnter Verbreitung über viele Jahrhunderte, und zuerst den Begriff der ἀνελευθερία aufgestellt zu haben, des einem freien Mann ungeziemenden Wesens, möchte einer Nation schon zu hoher Ehre gereichen, wenn auch die Schatten des griechischen Lebens dazu dienen sollte, jene Lichter um so mehr hervorzuheben. Nach solcher Begründung der Tugend konnte der auf Erkenntniß

*) So tief aber steht leibliche Knechtschaft unter der geistigen, wie Youngs natürlicher Narr unter dem der Erkenntniß (Night 2, 494—97):

'Tis Converse qualifies for Solitude;
As Exercise, for salutary Rest.
By that untutor'd, Contemplation raves;
And Natures Fool, by Wisdom's is outdone.

gebaute Wille nur sie zum Gegenstande haben, *) und dies belegen denn auch in reichem Maaße die Aussprüche der griechischen Philosophen und Volkslehrer, wofür einige Anführungen genügen werden. Es wird uns danach nicht mehr Wunder nehmen, wenn wir bei Platon lesen (Legg. IV. 713.): λέγει δὴ καὶ νῦν οὗτος ὁ λόγος ἀληθείᾳ χρώμενος, ὡς ὅσων ἂν πόλεων μὴ θεὸς ἀλλά τις ἄρχῃ θνητός, οὔκ ἐστι κακῶν αὐτοῖς σὺδὲ πόνων ἀνάφυξις· ἀλλὰ μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς οἴεται πάσῃ μηχαμιῇ τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον, καὶ ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους θημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τάς τ' οἰκήσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον. Damit verbinde man die Worte derselben Schrift, X. p. 904., woselbst gesagt wird, daß Seele und Leib zwar ein ἀνώλεθρον seien, aber nicht ein ἀϊδιον, καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί.

Nennen wir nun die Gerechtigkeit Tugend und die Ungerechtigkeit Laster (τὴν μὲν δικαιοσύνην ἀρετὴν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν, Plat. Pol. I. 348.), so befinden wir uns damit unmittelbar auf dem Boden des Gesetzes; ergänzen wir aber diesen Ausspruch durch einen zweiten aus dem siebenten Buche (p. 518.): αἱ μὲν . . . ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος . . . ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι . . . θειοτέρου τινὸς τυγχάνει . . . οὖσα, so ist damit die ganze griechische Tugendlehre gegeben, und wir werden erkennen, daß der freie Wille stets darauf hinauslaufen wird, zu wollen, ὅπερ ὁ λόγος ἐβουλήθη (Legg. II, 671.), so wie, daß der wahrhafte Einfluß der Gottheit auf den Willen nur der sein kann, daß die Vernunft

*) Der Teufel trägt darum mit Recht den Namen eines ἀμαθὴς, eines „dummen Teufels," da er stets etwas Nichtiges, sich in sich Zerstörendes, und ihm selbst nie zum Nutzen gereichendes will; auch in so fern ist nur die Tugend frei, als sie wirklich zu ihrem Ziele gelangt, das Böse sich aber zuletzt immer unterwerfen muß.

Führerin deſſelben werde, τῆς βουλῆς ἡγούμενος . . . . λόγος (Plat. Ep. VII. 346.): das iſt der ächte Ζεὺς Βουλαῖος, dem Griechenland opferte, und den die Senatoren anriefen, wenn ſie das Prytaneum betraten. *)

Der wahrhafte Wille des Geiſtes will alſo das Gute, und als das Gute beſtimmt ſich auch die Glückſeligkeit, nach der alle Menſchen ſtreben, beſonders aber wird daſſelbe als Staatszweck ausgeſprochen, während das Mittelalter hierin eine Trennung bewirkte, welche das Alterthum nicht kennt. Die Gerechtigkeit und die Tugend ſollen nach Plato im Staate ihren höchſten Ausdruck finden; nur einige Beſtimmungen über den Dienſt der Götter rieth er dem delphiſchen Gott zu überlaſſen; und Ariſtoteles beginnt ſeine Bücher über die Politik mit einem ähnlichem Satze: ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινα οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων, ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική. **) Verknüpft und zu Einem verbunden müſſen aber

*) Siehe darüber Schömann, de Comitiis p. 306., und mehrere darauf bezügliche Inſchriften bei Böckh, Corp. Inscr. Vol. I. p. 671, N. 1392 und 1245; letztere für Sparta.

**) Schloſſers Überſetzung lautet: „Es iſt offenbar, daß ein jeder Staat aus einer Geſellſchaft beſteht. Eine jede Geſellſchaft hat aber, wenn ſie ſich verbindet, die Abſicht, einen gewiſſen Vortheil zu erreichen. Denn alle Menſchen handeln bloß, um das zu erreichen, was ihnen nützlich ſcheint. Es iſt alſo auch kein Zweifel, daß die Geſellſchaften alle in dieſer Abſicht zuſammentreten, und daß die wichtigſte und vortrefflichſte, nämlich der Staat, oder die bürgerliche Geſellſchaft, auch auf den höchſten und vortrefflichſten Vortheil hinzielt.“ Wie würde man nach dieſem Vorgange wohl den Anfang der Nikomachiſchen Ethik übertragen müſſen? welcher lautet: πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. Daß das Gute zugleich der größeſte Vortheil iſt, möchte dem deutſchen Leſer dabei nicht ſo unmittelbar einfallen.

im Staate werden das durch seine Natur Herrschende und das Beherrschte; jenes ist τὸ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν. Dienen müssen die Körper, die Materie, das von Natur Sclavische: so soll es überall geschehen nach griechischer Ansicht, auch in der Seele des Einzelnen; sobald das Göttliche in ihr wohnt wird es herrschen und das Ungöttliche zum Gehorsam zwingen. Darum sagt Plato (Pol. IX, 580.): „Sollen wir nun einen Herold dingen oder rufe ich selbst aus, Aristons Sohn hat den Spruch gethan, der trefflichste und gerechteste sei auch der glückseligste, dies sei aber der am meisten königlich gesinnte und sich selbst königlich beherrschende; der schlechteste aber und ungerechteste sei auch der unseligste, und dies sei der am meisten tyrannisch gesinnte und sich selbst sowohl als den Staat so tyrannisch als möglich beherrschende." Der freie Wille wird demnach als der vernunftgemäße angesehen und Gutes und Vernünftiges fallen zusammen; das Böse aber ist einerlei mit dem Unfreien und die Bosheit wird in dem Willen liegen die Harmonie des von Natur Herrschenden und des Beherrschten aufzuheben: der Abfall also muß in der Schlaffheit bestehen, welche den Geist in der Materie beharren läßt ohne diese ihrer natürlichen Herrschaft zu unterwerfen. Erinnern wir uns dafür an das was schon oben über die οἰκεία ἀρετὴ eines Dinges gesagt wurde, so wie über den Oestrus und die der Erkenntnißlosigkeit verschwisterte Manie, woran wir hier nur noch die erhabenste Mahnung Griechenlands zu knüpfen hätten, nämlich die der Selbsterkenntniß.

Der Lobredner des Rechts hat die Wahrheit für sich (l. l. p. 589.); sein Tadler aber sagt nichts gesundes und tadelt ohne zu wissen was. Doch, fährt Platon fort, Πείθωμεν τοίνυν αὐτὸν πράως, οὐ γὰρ ἑκὼν ἁμαρτάνει, ἐρωτῶντες Ὦ μακάριε, οὐ καὶ τὰ καλὰ καὶ αἰσχρὰ νόμιμα διὰ τὰ τοιαῦτ' ἂν φαῖμεν γεγονέναι; τὰ μὲν καλὰ τὰ ὑπὸ τῷ ἀνθρώπῳ, μᾶλλον δὲ ἴσως τὰ ὑπὸ τῷ θείῳ τὰ θηριώδη ποιοῦντα τῆς φύσεως, αἰσχρὰ δὲ

τὰ ὑπὸ τῷ ἀγρίῳ τὸ ἥμερον δουλούμενα; Höchſt bedeutſam iſt in dieſer Stelle, daß das Menſchliche als das Göttliche bezeichnet wird, in ſo fern dieſes das über das Thieriſche Herrſchende iſt; als die Herrſchaft des Thieriſchen aber ſtellt ſich die Zügelloſigkeit heraus, die ungezähmte Luſt und die Begierde. Was unterſcheidet aber Götter und Menſchen? Nicht blos, wie es Göthe ausdrückt, „daß viele Wellen vor jenen wandeln, ein ewiger Strom, uns aber die Welle hebe, verſchlinge, daß wir verſinken," ſondern eben jene doppelte Natur, daß wir als Erſcheinende in der Materie darin begraben ſein können, und daß es ſtets einen Kampf vorausſetzt, ehe wir zu dem συνδυάζειν und der rechten Vollendung des Göttlichen und Thieriſchen in uns, zu ihrer Harmonie gelangen, ehe wir als wahrhafte Menſchen auch wieder rein göttlich ſind, ſo daß dann nicht mehr in uns τὸ θειότατον ὑπὸ τῷ ἀθεωτάτῳ δουλοῦται (l. l.). Ein Fragment des Archytas (bei Stobäus I, 73.) ſpricht ſich darüber folgendermaßen aus: Διαφέρει δὲ θεὸς ἀνθρώπῳ ἀγαθῷ, ὅτι θεὸς μὲν οὐ μόνον εἰλικρινῆ καὶ διυλισμέναν ἔχει τὰν ἀρετὰν ἀπὸ παντὸς τῶ θνατῶ πάθεος, ἀλλὰ καὶ τὰν δύναμιν αὐτᾶς ἄτρυτον πέπαται καὶ ἀνυπεύθυνον, ὡς πρὸς αἰωνίων ἔργων σεμνότατά τε καὶ μεγαλοπρέπειαν· ἄνθρωπος δ' οὐ μόνον τῷ θνατῶ τᾶς φύσεως καταστάματι μείονα ταύταν πέπαται, ἔστι δ' ὅκκα καὶ δι' ἀγαθῶν ἀμετρίαν, καὶ διὰ συνήθειαν ἰσχυρὰν, καὶ διὰ φύσιν μοχθηρὰν, καὶ δι' ἄλλας αἰτίας πολλὰς, ἀδυνατεῖ κατ' ἄκρας γεννάθημεν παναλαθέως ἀγαθός.

Das Verſunkenſein in die Materie und das Beharren darin findet nun ſeinen Ausdruck in jeder Luſt und Begierde, welche den Menſchen auf die Stufe des Thieres erniedrigt; die verfeinertſte Bezeichnung dafür aber möchte ſich in dem Beſitz begreifen laſſen, in der Habſucht, dem Golde und dem Gelde, ſo daß ſie auch den größten Reiz und die höchſte Verlockung von Seiten der Materie und des Böſen darbieten würden und am meiſten geeignet wären,

die Seele von dem Wege der Gottheit abzuziehen und in ihr jene so sehr gebrandmarkte tyrannische Herrschaft zu begründen, welche den Einzelnen und die Staaten zu Grunde richten muß. Wir heben dafür die Worte der angeführten platonischen Stelle heraus, worin es heißt (p. 589.): „Kann es nun wohl dieser Erklärung zufolge irgend einem nützlich sein, ungerechterweise Geld zu nehmen, wenn doch dergleichen etwas geschieht, daß, indem er das Geld nimmt, zugleich das beste von ihm selbst dem schlechtesten verknechtet wird? Oder soll man sagen, daß zwar, wenn er für Geld einen Sohn oder eine Tochter in die Knechtschaft gäbe, zumal noch unter wilde und böse Menschen, es ihm nicht nützen könnte auch noch so viel unter solcher Bedingung zu empfangen; wenn er aber das göttlichste sein selbst in des ungöttlichsten und gräulichsten Gewalt giebt ohne Erbarmen, dann wäre er nicht elend und hätte nicht für einen weit unseligeren Verlust Geld genommen, als Eriphyle, die jenen Schmuck annahm für ihres Mannes Leben? Und meinst du nicht, daß auch die Zügellosigkeit um deßwillen von jeher getadelt werde, weil in dergleichen allem jenes ungeschlachte große vielgestaltige Thier weit über die Gebühr freigelassen wird? Anmaßendes und unfreundliches Wesen aber wird ja wohl getadelt, sofern das löwenartige und schlangenartige auf übelstimmende Weise angespornt und genährt wird? — Allerdings." *)

---

*) Schleiermacher sagt dazu in seiner Anmerkung: „Der letztere Ausdruck ist ganz neu und war bei der Anlage des Bildes nicht vorgekommen. Das grammatische Vorkommen aber und der ganze Zusammenhang beweist aufs deutlichste, daß auch dieser Ausdruck nur das Eiferartige bezeichnen soll. Und freilich, indem Platon den Zorn als das persönliche von dem Eifer nicht streng gesondert, und ihn nicht zur Begierde sondern hieher gewiesen hat: so konnte ihm ein und dieselbe Bezeichnung nicht genügen, daher auch weiter oben schon der Ausdruck der Löwe und was ihm angehört ... Und so ist das Löwenartige wol das der Vernunft und dem Guten zugewendete, das Schlangenartige aber das andere. Anmaßung und Unfreundlichkeit haben dann ihren Grund in der Anspannung des per-

War daher der dem Gesetz der Vernunft gehorchende der allein Freie, so wird es nicht überraschen, wenn wir den Habsüchtigen als ἀνελεύθερος, und die ἀνελευθερία als die schärfste Benennung der Schlechtigkeit unter den Griechen gestempelt sehen, weil eben in der Seele des φιλοκερδὴς jener furchtbare Tyrann gebietet, jenes θηρίον ὀχλῶδες, welchem sich nur der freie Wille entreißt. Sehr richtig spricht dies Kreon aus in der Antigone (Vers 295 ff.):

οὐδὲν γὰρ ἀνθρώποισι, οἷον ἄργυρος,
κακὸν νόμισμ' ἔβλαστε. τοῦτο καὶ πόλεις
πορθεῖ, τόδ' ἄνδρας ἐξανίστησιν δόμων·
τόδ' ἐκδιδάσκει καὶ παραλλάσσει φρένας
χρηστὰς πρὸς αἰσχρὰ πράγματ' ἴστασθαι βροτῶν·
πανουργίας δ' ἔδειξεν ἀνθρώπους ἔχειν,
καὶ παντὸς ἔργου δυσσέβειαν εἰδέναι.

In einer andern Stelle (1045 ff.) sagt er gegen den Tiresias, daß der Eigennutz bewirke, daß die Menschen πίπτουσι πτώματα αἰσχρὰ, gänzlich abfallen von dem Göttlichen; jedoch wenn auch Kreon damit eine tiefbegründete Wahrheit ausspricht, kann ihm der blinde Seher hier freilich entgegnen, κράτιστον κτημάτων εὐβουλία. *) (Vers 1050.)

---

sülichen, Üppigkeit aber in der Erschlaffung des vernunftmäßigen Eifers; . . . Diese Abspannung sowohl als jene Anspannung wird dem Einfluß der Begierde zugeschrieben, welcher Einfluß aber noch nicht die völlige Unterwerfung ist, die erst in der Schmeichelei und Niederträchtigkeit (κολακεία καὶ ἀνελευθερία) zum Vorschein kommt, in welcher beide Zweige des Eiferartigen gelähmt erscheinen." Dies wird zur Ergänzung des früher über die Natur der Schlange Gesagten dienen, welcher nicht das κολακεύειν zugeschrieben wird, noch der Reiz des Zweifels, „ob wohl der Herr gesagt habe, ihr sollt nicht essen von allerlei Bäumen im Garten," sondern es ist das reine Versinken in die δειλία des Erdlebens, welche τὸ θυμοειδὲς aus einem Löwen zum Affen macht. Etwas anderes ist es, wenn wir bei Lucian mit der κολακεία die διαβολὴ zusammengestellt finden: κάμπολλαι δὲ κολακειῶν καὶ διαβολῶν ὑποθέσεις.

*) Wie ungereimt es ist, den Kreon, auch nach den Grundsätzen, welche

Leicht möchte es demnach sein, den eigentlichen διάβολος als denjenigen zu bestimmen, welcher die Menschen über ihren wahren Vortheil zu täuschen unternimmt; seinen Ausdruck aber findet ein solcher in dem Κόλαξ, dem Schmeichler, welcher stets die Lüge an die Stelle der Wahrheit setzt, und für den Einzelnen selbst, in der Selbsttäuschung, der Verblendung, welche den klaren Blick verdunkelt, die Seele nicht zur Selbsterkenntniß kommen läßt, und dadurch auch zu den Handlungen des Unrechts, der ἀδικία, antreibt: alle Zauberer, Betrüger und Sophisten werden also die ärgsten Feinde der Gottheit und der gerechten Herrschaft sein, die Freunde der Tyrannen und der vollendeten Eitelkeit, des Eigennutzes, oder auch diese selbst. Dies sind die vielen widernatürlich zusammengefügten Gestalten, von denen die Fabel sagt, und nach deren Vorgange Plato ein Bild solcher Seele in Worten ausführt (Rep. IX. 588.), „von der Art wie die Fabel lehrt, daß es vor Zeiten Naturen gegeben habe, die der Chimaira, und der Skylla und des Kerberos, und andere werden ja beschrieben, daß sie viele Gestalten in eins zusammengewachsen gewesen seien. So bilde dir denn Eine Gestalt eines gar bunten und vielköpfigen Thieres, rundherum Köpfe von zahmen und wilden Thieren habend, und im Stande dies alles abzuwerfen und aus sich hervorzubringen. ... Und nun bilde außen um sie herum das Bildniß des Einen, nemlich des Menschen, so daß es dem, der das Innere nicht sehen kann, sondern nur die äußere Hülle sieht, als Ein lebendes Wesen erscheint, nämlich ein Mensch." Nützt es nun, dieses Thier stark zu machen, fragt Sokrates, τὸν δὲ ἄνθρωπον λιμοκτονεῖν καὶ ποιεῖν ἀσθενῆ? „Herrscht aber der Mensch nicht über sie, so werden sie sich einander beißen und aufzehren."

Daraus möchte sich zunächst genügender erklären, was wir schon

er aufrecht erhalten will, zu einer untergeordneten Person zu machen, leuchtet wohl jedem ein.

ſchon angedeutet: ἀδικίαν εἶναι στάσιν τινὰ ... καὶ ἀλλοτριοπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς (Plat. Pol. 444.): das Bild des vielgeſtaltigen Thieres wird die Meinung des Philoſophen darüber hinlänglich zur Anſchauung bringen. Indem aber dieſes Thier es mit dem Menſchen zu thun hat, wird es, um ihn zu unterjochen, ſich täuſchender Gründe bedienen, wird als Lügengeiſt erſcheinen, oder unter der Geſtalt des Schmeichlers, welchen wir noch näher zu betrachten hätten, da er τὴν ἐντὸς πρᾶξιν zu verkehren ſucht.

Δεινὸν θηρίον καὶ βλάβη μεγάλη ſagt Plato vom Schmeichler (Phaedr. p. 240.), und als ſolche zeigt er ſich durch die Zauberkunſt der Verſtellung und der Lüge; wegen der von ihm geübten ſophiſtiſchen Täuſchungen heißt es: κόλακι ὅμως ἐπέμιξεν ἡ φύσις ἡδονήν τινα οὐκ ἄμουσον, indem die Macht der Reize des Böſen ſicher nicht gering anzuſchlagen iſt, und es ohne ihre trügeriſche Verlockung wohl ſchwerlich das furchtbare Ungethüm würde verdecken können, das unter ſolcher Hülle dem Menſchen droht. Des Böſen Zauber iſt die Kunſt der Lüge und ſie findet, wie geſagt, ihren höchſten und verfeinertſten Ausdruck im Schmeichler, in der von Ariſtophanes ſo ſehr gebrandmarkten Zungenkunſt, welche das Recht in Unrecht verkehrt, und welche ſprechen konnte (Eur. Hipp. 602.):

ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος.

Auf die verderblichſte Weiſe für Staat und Wiſſenſchaft wurde dieſe Kunſt freilich erſt in den letzten Zeiten Griechenlands geübt, als man die Geſetze des Rechts und der Sitte nicht mehr für ewige Beſtimmungen des Zeus und der Dike zu halten geneigt war, ſondern meinte τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ (Plat. Legg. X. p. 889.), und als alle Beſtrebungen des Scharfſinns der Geiſter dahin gerichtet waren τὸν ἥττονα λόγον κρείττονα ποιεῖν (Aristoph. N. v. 880 sqq.). Alle Wörter verlieren in ſolchen Epochen ihre wahrhafte Bedeutung, an jedem Ausdruck kann gekünſtelt und gedreht und ihm eine andere Meinung

untergeſchoben werden nach Willkür und Gutdünken; mit Eiden und Schwüren wird geſpielt, als ſeien ſie nicht mehr die furchtbaren Mächte, welche bei den unteren Göttern thronen und deren βλάβη man fürchten müſſe; aber alle ernſteren Geiſter erſchrecken über ſolche Verkehrtheit und rufen, die Himmliſchen wohl kennend und ihre Art, aus, was Thucydides (III. 82.) in tiefem Unmuthe über das Verderben ſeiner Zeit ſpricht, καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαιώσει. Einige Zeilen früher faßt derſelbe Geſchichtſchreiber den Gegenſatz des Friedens und des Krieges in Bezug auf die Meinungen und Geſinnungen ſehr treffend in folgende Worte zuſammen: ἐν μὲν γὰρ εἰρήνῃ καὶ ἀγαθοῖς πράγμασιν αἵ τε πόλεις καὶ οἱ ἰδιῶται ἀμείνους τὰς γνώμας ἔχουσι, διὰ τὸ μὴ ἐς ἀνουσίους ἀνάγκας πίπτειν· ὁ δὲ πόλεμος, ὑφελὼν τὴν εὐπορίαν τοῦ καθ' ἡμέραν, βίαιος διδάσκαλος, καὶ πρὸς τὰ παρόντα τὰς ὀργὰς τῶν πολλῶν ὁμοιοῖ.*) Staat und Familie alſo werden durch ſolche Zuſtände zu Grunde gerichtet; ihre einzige Rettung liegt in dem deutſchen Spruche: ein Mann ein Wort!

Die Κολακεία iſt eine Begleiterin der ἀνελευθερία, welche wir, mit ſeiner Wendung, ſchon als Summe alles Schlechten genannt ſahen, und gewiß kann es nichts mehr Erniedrigendes geben, als im Dienſte irgend eines nichtigen Vortheils der Wahrheit zu entſagen, oder wie wir bei Plato leſen, um des Geldes oder der Unerſättlichkeit jenes böſen Thieres willen ſich zum Affen zu machen, die reine Schönheit ſeiner göttlichen Natur in eine widrige Mißgeſtalt zu verkehren: das aber thut der Schmeichler.

*) Man vergleiche über den damaligen Verfall Griechenlands, welcher wohl an das Wort von Guizot erinnert, l'anarchie est dans les esprits, das ganze vortrefflich geſchriebene Kapitel des Thucydides. Später wird ſich noch Gelegenheit finden von dem Unglück der Zeiten zu reden, welche mit Hintanſetzung der allgemeinen Mächte Alles auf das Subject allein ſtellen, was ſtets auf πλεονεξία und φιλοτιμία hinauslaufen möchte mit Aufopferung aller großen und edlen Zwecke.

Ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διαιρεῖσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα spricht Aristoteles (Met. Θ. 10.) in seiner schlicht naiven Ausdrucksweise, aber er benennt die Sache mit dem rechten Namen: bringt man Ungehöriges zusammen, so lügt man. Wie jedoch jemand dahin kommt, Recht und Unrecht zu verwirren und zum wort- und sachverdrehenden Schmeichler, oder zum Lügner zu werden, bezeichnet Plato (Rep. VII. 538.) in einfacher Entwickelung, indem er den Sokrates fragen läßt: „Es giebt doch bei uns Lehren vom Gerechten und Schönen, unter denen wir von Kindheit an erzogen sind wie von Eltern, ihnen gehorchend und sie ehrend. — So ist es. — Giebt es nun nicht auch andere diesen entgegengesetzte Bestrebungen, die Lust bei sich führen und unseren Seelen zwar schmeicheln und sie anlocken, aber doch diejenigen die auch nur einigermaßen tauglich sind nicht überreden; sondern solche ehren jene väterlichen Lehren und gehorchen denen? — Die giebt es. —" Öftere Widerlegungen nun und Reiz zum Widerspruch wird sie gegen das Gesetz gleichgültig machen und es weder schön noch häßlich finden lassen; dann aber fährt er bedeutsam fort: „Wenn Jemand diese (das Gerechte und Gute) nicht mehr so für ehrenwerth und verwandt hält wie zuvor, aber auch das wahre nicht findet, kann er sich zu einer anderen Lebensweise als jener schmeichlerischen hinneigen? (p. 539.) Wenn solche nun Viele widerlegt haben, und von Vielen auch widerlegt worden sind, so gerathen sie gar leicht dahinein, nichts mehr von dem zu glauben, was sie früher glaubten, und dadurch kommen sie und alles was die Philosophie betrifft bei den übrigen in schlechten Ruf."

Redet also der die Wahrheit, welcher ausspricht was ist, so ist der Lügner, wer das was nicht ist als seiend benennt; denn, sagt Plato (s. p. 79.), bezaubert würdest auch du sagen, daß diejenigen wären, welche ihre Meinung ändern, entweder von einer Lust gekirrt (ὑφ' ἡδονῆς κηληθέντες), oder von einer Furcht geängstet

(ὑπὸ φόβου τι δείσαντες); und freilich ſcheint alles zu bezaubern was täuſcht.

Blicken wir daher auf die ganze Zerſtückelung der Welt, auf ihr ſubjectives Zerfallenſein und das διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά, ſo werden wir dem Sokrates einen nicht geringen Ruhm zuerkennen müſſen und ein erhabenes Verdienſt um die ganze Menſchheit dadurch, daß er τὸ δαιμόνιον, die göttliche allgemeine Macht, in das Bewußtſein eines jeden Einzelnen einführte, als ſein Gewiſſen; denn mit dieſem Schritte war die Möglichkeit der Verſöhnung gegeben und der Herſtellung des Zuſammenhangs, der Einheit der gottentfremdeten, in ſelbſtändige Atome auseinandergegangenen Welt: das Böſe konnte durch dieſe unendliche Macht des Allgemeinen, der Gottheit, welche alles Beſondere in ſich zurücknahm, überwunden werden. Ganz einfach aber erſcheint es hiernach, warum die Griechen keinen perſönlichen Teufel, keine Allgemeinheit der Beſonderungen des Böſen annehmen konnten, indem ja eben das Allgemeinſein dem Begriffe deſſelben vollkommen widerſpricht und nur in der Gottheit ſeinen ewigen Grund hat, denn, um dieſes wichtige Wort hier noch einmal nach ſeiner ganzen Fülle auszuſprechen: Ἓν μὲν εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας (Plat. Pol. IV. 445. vgl. oben S. 22.); an demſelben Orte aber wurde (p. 444.) die κακία bezeichnet als νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια. Deshalb kann von einem Teufel als ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, wie es im Johannes heißt (12, 31. 14, 30.), oder einem θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2. Kor. 4, 4.), nach griechiſchem Begriff nie die Rede ſein. Der Zuſtand des Böſen iſt gerade der, wenn das Thier im Menſchen herrſcht und, wie wir eben laſen, ein Thier das andere beißt und verſchlingt, daß man, ſtatt ſie zu beherrſchen, zuläßt αὐτὰ ἐν αὑτοῖς δάκνεσθαί τε καὶ μαχόμενα ἐσθίειν ἄλληλα, ein Zuſtand, welchen wir auch von Chriſtus ganz richtig bezeichnet finden, wenn er ſagt (Matth. 12, 25.): „Ein jegliches Reich, ſo es mit ihm ſelbſt uneins wird,

das wird wüste (πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς, ἐρημοῦται); und eine jegliche Stadt oder Haus, so es mit ihm selbst uneins wird, mag nicht bestehen." Dies ist jedoch von dem Satanischen Reich durchaus anzunehmen; es ist in sich ein unmögliches, und es kann eher tausend Teufel geben als Einen.

Wenden wir uns hiernach wieder zu dem freien Willen und zu dem Zustande, welchen man als Abfall bezeichnet hat, so ist der Mensch, wie jedes Ding, im vollen Besitz seiner οἰκεία ἀρετή, sobald er sich einer vollkommenen Gesundheit des Leibes und der Seele erfreut, und er steht als solcher in dem gediegenen heroischen Bewußtsein, welches ohne auf Absicht und feine Distinctionen des Freiwilligen und Unfreiwilligen einzugehen, seine ganze That auf sich nimmt; mit dem Unterscheiden des Äußern und Innern, der Eins sprechenden Zunge und des Anderes meinenden Herzens, sind wir in die gefährlichen Klippen des Sophisma und jesuitischer Schlechtigkeit gerathen, welche der Entwickelung der Staaten und dem Leben der Gesellschaft so unsägliches Elend bereitet hat. Daher sagt Hegel (Rechtsphil. § 140.) mit gleicher Gediegenheit: „Das Böse ist nach der formellen Seite das Eigenste des Individuums, indem es eben seine sich schlechthin für sich eigen setzende Subjectivität ist, und damit schlechthin seine Schuld, und nach der objectiven Seite ist der Mensch, seinem Begriffe nach als Geist, Vernünftiges überhaupt, und hat die Bestimmung der sich wissenden Allgemeinheit schlechthin in sich. Es heißt ihn daher nicht nach der Ehre seines Begriffes behandeln, wenn die Seite des Guten und damit die Bestimmung seiner bösen Handlung als einer bösen von ihm getrennt, und sie ihm nicht als böse zugerechnet würde." Auf jedem andern Wege versinken die Geister durch γοητεία und κολακεία in eine δειλία, welche als nicht mehr die Kraft des Guten und der Tugend in sich tragend, eben als eine Erschlaffung, welche ihrem Ziel entfremdet ist, als jener Abfall von der Gottheit mit Recht bestimmt wird. Denn der

δειλὸς ist schon, durch die Furcht beängstet, immer ein ἀνελεύθερος, und die κακία einer jeden Zeit wird sich daher als der Mangel dessen herausstellen, was eine Zeit als höchste Forderung, als Ehre des Mannes, aufzustellen sich berechtigt glaubt, mag diese den offenen Kampf des Heldenalters oder die freie Rede der philosophisch gebildeten Epochen treffen. Deshalb redet man von der ἀνανδρία als gleichbedeutend mit δειλία: sie wird als νόσος bezeichnet und wurzelt wieder der Hauptsache nach in der ἀμαθία: οὐκ οὖν ἡ τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀμαθία δειλία ἂν εἴη; heißt es im Protagoras (p. 360.).

In diesem Sinne würde demnach die κακία ψυχῆς aufzufassen sein, und es läge also in der bezeichneten δειλία ihr tiefster Abfall von dem Göttlichen, welcher sich, als den selbstbewußten Menschengeist betreffend, zugleich als die Schuld desselben herausstellen würde, weil der Mensch in sie verfällt sobald irgend jener Abfall an ihm bemerkbar wird; Schande und Verachtung folgen ihm, wenn er sich nicht dieser eigentlichen Erbsünde zu entreißen, seine Verbindung mit dem Göttlichen wiederherzustellen bestrebt ist. In so fern ist denn auch die Schlange ein Symbol der Verlockung, wenn sie die Lust der Sinnengenüsse darstellt; während τὸ ποικίλον im ganzen Umfange seiner Unzuverlässigkeit mehr dem Fuchs zufällt, die Schlange aber den Griechen nie das zur verbotenen Erkenntniß und zum Zweifel anregende, den bestimmt ausgesprochenen Willen der Gottheit in Frage stellende ist. Auch mystisch und als Wächter unbetretener Heiligthümer sind Schlangen die schützenden Diener, welche dem Verwegenen Verderben drohen, zur Vorsicht und zur Scheu vor dem Göttlichen mahnen, nicht Diener des Bösen oder sein Sinnbild. Wenn wir daher beim Plutarch lesen (Them. 29.), daß Themistokles bei seinem Erscheinen am persischen Hofe mit dem Anruf empfangen wurde: ὄφις Ἕλλην ὁ ποικίλος, ὁ βασιλέως σε δαίμων δεῦρο ἤγαγεν, so ist dies mehr im Sinne der Auffassung des Orients gesprochen;

denn die schillernde Veränderlichkeit und öftere Verjüngung der Schlangen durch Abwerfen der alten Haut ist, griechisch genommen, auch mehr in der Bedeutung des sich stets verjüngenden Erdlebens gefaßt worden, als nach der Seite des schillernden unzuverlässigen Geistes und Gemüthes. Hier indeß treffen wir auf den Punct, welcher die Schlange als etwas Böses erscheinen läßt, nämlich die Bezauberung, von welcher oben angegeben wurde, daß sie den Trug begleite, so daß man unter schöner, täuschender Gestalt einen bösen Dämon vermuthen muß, oder wie es im Sprichworte heißt, die Schlange im Busen nährt, also niemand ihrem Schein vertrauen möge. Daraus jedoch leuchtet wohl ein, daß in Übereinstimmung mit dem früher Gesagten, die eigentliche Verlockung zum Bösen, zumal auf dem Gebiete des forschenden Geistes, nicht der Schlange zufällt, wie ja auch, ihre Klugheit nachzuahmen, dem Christen empfohlen wird: Platos θηρίον ποικίλον καὶ πολυκέφαλον (Pol. IX. 588.) ist davon gar sehr verschieden. Allerdings nun wird dieses ποικίλον, ein principloses Leben des Staats oder der Menschen, gar sehr getadelt und Plato schildert es mit lebhaften Farben (Rep. VIII. 561.) folgendermaßen: „Also so verlebt er für sich seine Tage, immer der eben aufgeregten Begierde gefällig, bald im Rausch und übermüthig, dann wieder trinkt er Wasser und hält magere Kost, bald emsig in Leibesübungen, manchmal auch träge und sich um nichts kümmernd, bald wieder als vertiefe er sich ganz in die Wissenschaft. Oft auch treibt er die öffentlichen Angelegenheiten, und wenn er aufspringt redet und handelt er, wie es sich gerade trifft. Wird er einmal eifersüchtig auf Kriegsmänner, so wendet er sich dahin, und wenn auf Geldmänner, dann auf diese Seite. So daß irgend eine Ordnung oder Nothwendigkeit gar nicht über sein Leben schaltet; sondern ein solches Leben nennt er anmuthig und frei und selig, und hält sich überall danach.“ Das ist das Leben eines Mannes, der alles mit gleicher Berechtigung behandelt, und

Plato nennt ihn παντοδαπός τε καὶ πλείστων ἠθῶν μεστός, so wie ποικίλος: die solchem Zustande entsprechende Staatsverfassung aber sei die Demokratie, welche in steten Schwankungen begriffen von einer Nothwendigkeit der Entwickelung ihres Lebens durchaus nichts weiß.

Οὔ τέ τις τάξις οὔτε ἀνάγκη ἔκειτον αὐτοῦ τῷ βίῳ: das ist das wahre Bild der Gottentfremdung, und wir werden später sehen, wie dieser Mangel der festen Bestimmungen und die fortwährenden Fluctuationen der Volksherrschaft viele edle Geister dieselbe als ein böses Element benennen ließen, da den Bestimmungen des Göttlichen eine τάξις und ἀνάγκη entspreche. Diese Ordnungslosigkeit der irdischen Elemente mag dann ihren Ausdruck auch wohl in der Schlange gefunden haben; ihren Gegensatz gegen das Göttliche wird aber eine Stelle aus der Epinomis (p. 981—982.) hinlänglich ins Licht setzen: νομίσαι δὲ δὴ δεῖ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν ταῦτα εἶναι ζώων γένη, ὁ δὴ πᾶν χρὴ φάναι θεῖον γένος ἄστρων γεγονέναι, σώματος μὲν τυχὸν καλλίστου, ψυχῆς δ' εὐδαιμονεστάτης τε καὶ ἀρίστης. δυοῖν δὲ αὐτοῖς μοιρῶν τὴν ἑτέραν χρὴ δόξῃ μεταδιδόναι σχεδόν· ἦ γὰρ ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον ἕκαστον αὐτῶν εἶναι καὶ θεῖον τὸ παράπαν ἐξ ἁπάσης ἀνάγκης . . . πάλιν γὰρ λέγωμεν ὁρατὰ μὲν ἀμφότερα, τὸ μὲν ἐκ πυρὸς, ὡς δόξειεν ἄν, ὅλον, τὸ δ' ἐκ γῆς, καὶ τὸ μὲν γήϊνον ἐν ἀταξίᾳ . . . τὸ μὲν οὖν ἐν ἀταξίᾳ κινούμενον ἄφρον χρὴ νομίζειν . . .

Alles in der Materie Erschlaffende, sich über die wahrhaft seienden Dinge Täuschende, nicht zu der Einheit und der Harmonie der Tugend und des Göttlichen Fortgehende, sondern in steter Trennung und Gottgeschiedenheit Beharrende erkennen wir also als das Böse, Vernunftwidrige, indem die wirkliche Tüchtigkeit einer jeden Existenz zugleich ein φρόνιμον ist: damit werden wir alles, was die Griechen über einen Abfall der Geschöpfe von ihrem Schöpfer gesprochen haben, in vollkommener Übereinstimmung

finden. Eben so sehr werden sich aber die Meinungen über eine Verkörperung der Gottheit dahin neigen, daß eine solche nicht zulässig sei, indem sie in einem Einzelwesen sich nie ganz rein hervorbringen könne und ohne von ihrem Glanze einzubüßen; als Gottheit ist sie aber in ihrer Ganzheit zu begreifen: ὁ ... θεὸς ... ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων (Plat. Legg. IV, 715.). Das bedarf noch einer näheren Auseinandersetzung.

Stellt sich uns Gott dar als die Wahrheit, so erscheint er in seiner Schöpfung, in seinem Andersein, als die Unwahrheit: „die Natur ist der Sohn Gottes, aber nicht als der Sohn, sondern als das Verharren im Andersseyn, — die göttliche Idee als außerhalb der Liebe für einen Augenblick festgehalten," sagt Hegel (Phil. d. Natur p. 24.); *) eine Ansicht, deren Grundlage wir schon in einer platonischen Stelle gegeben sehen (Rep. II. 380 sqq.). „Zu behaupten, — heißt es daselbst — daß Gott irgend jemandem Ursache des Bösen geworden ist, da er doch gut ist, dieß muß man auf alle Weise abwehren.... Eines von den Gesetzen ... daß Gott nicht an allem Ursache ist, sondern nur an dem Guten." Diesen Satz sehen wir der weiteren Entwickelung über etwanige Veränderungen vorangestellt, welche sich die Gottheit selbst auferlegen möchte, da ja nichts würde von seiner besseren Natur in eine schlechtere herabsinken wollen; denn „alles vollkommene von Natur oder durch Kunst oder durch beides nimmt die wenigste Veränderung durch anderes an.... Auf

*) Über den Begriff der Natur sagt derselbe (a. a. O. § 247.): „die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseyns ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjective Existenz derselben, den Geist), sondern die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.

Zusatz. Ist Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, sich zu einem schlechthin Ungleichen zu entschließen?"

dieſe Weiſe alſo könnte aber am wenigſten Gott vielerlei Geſtalten bekommen. . . . Aber vielleicht, daß er ſich ſelbſt verwandelt und verändert!“ Da er nun vollkommen iſt, wird er ſich nicht in Schlechteres verändern wollen; ἀδύνατον ἄρα καὶ θεῷ ἐθέλειν αὐτὸν ἀλλοιοῦν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ. Darin iſt der Gedanke der urſprünglichen Erhabenheit und Einfachheit des göttlichen Weſens niedergelegt und die Entfremdung, in welcher ſich die Natur gegen den Schöpfer befindet, wie Hegel ſagt, als Äußerlichkeit benannt, welche erſt verſöhnt zu der Herrlichkeit des Anfangs wiederum gelangen kann; in der Natur als ſolcher befinden wir uns alſo in dem Abfall des Gottunähnlichen, des Böſen, als welches ſie erſchien, ſobald ſie dem Geiſte nicht gehorchte und ſeinem Geſetze widerſtrebend die Erinnys gegen ſich aufrief.

Für die Seele und den Geiſt beſtimmt ſich aber der Abfall weiter als ein Beharren in der Unwahrheit, in der Lüge, worin gewiß niemand mit ſeinem Willen wird verharren mögen; denn ſagt Pindar (Fr. 248.) in Übereinſtimmung mit Plato: οὔ τις ἑκὼν κακόν εὕρετο, Nemo volens malum sibi parat, und jenes wäre in der That das größeſte, was ſich jemand anthun könnte, da Göttern und Menſchen die Lüge auf gleiche Weiſe verhaßt iſt. Ἀλλὰ μὴν ὀρθότατα γ' ἂν τοῦτο ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο ἡ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἡ τοῦ ἐψευσμένου, ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶ παθήματος καὶ ὕστερον γεγονὸς εἴδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος.

Blicken wir alſo auf die vorhergegebenen Beſtimmungen des freien Willens zurück, in ſeiner Beziehung auf die Nothwendigkeit der Erhaltung des Göttlichen in ihm und durch ihn, als ſeiner Subſtanz, ſo werden wir leicht dahin geführt anzuerkennen, wie die Griechen hierin wohl das allein Richtige ausgeſprochen haben, wenn wir die größten Geiſter unter den neuern Philoſophen eben dieſelben Sätze ausſprechen ſehen. Denn ſo leſen wir bei Hegel

(Phil. d. Rechts § 132.): „Das Gute ist überhaupt das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit, — der Wille in seiner Wahrheit; — er ist deswegen schlechthin nur im Denken und durch das Denken. Die Behauptung daher, daß der Mensch das Wahre nicht erkennen könne, sondern es nur mit Erscheinungen zu thun habe, — daß das Denken dem guten Willen schade, diese und dergleichen Vorstellungen nehmen, wie den intellektuellen, ebenso allen sittlichen Werth und Würde aus dem Geiste hinweg.“ Ohne daß wir uns nun hier auf eine Kritik des Wortes von Spinoza einlassen könnten, „daß aus der ewigen und unendlichen Natur Gottes nur Unendliches und Nothwendiges folgen kann,“ welcher in einer richtigen Erkenntniß der Dialektik seine Erledigung findet, setzen wir nur noch einen Satz von Schelling hieher, welcher die bisher versuchte Darstellung in sich resumiren möchte. „Die Kraft, welche sich in die Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe mit der, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur daß sie dort mit dem Übergewicht des Reellen, hier mit dem des Idellen zu kämpfen hat, aber auch dieser Gegensatz, welcher ein Gegensatz, nicht dem Wesen, sondern der bloßen Potenz nach ist, erscheint als Gegensatz nur dem, welcher sich außerhalb der Indifferenz befindet, und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt.“ *)

Ehe aber der Mensch zum Guten durchdringt, umlagert ihn das Böse; will jedoch ein Gott ihm Freude senden, dann erschüttert er das Dunkel seines Herzens:

. . . ὁπότε θεὸς ἀνδρὶ χάρμα πέμψῃ
πρόσθε μέλαιναν καρδίαν ἐσυφέλιξεν (Pind. Fr. 247.).

Dies deutet uns den Weg der Strafe und der Versöhnung im folgenden Kapitel an.

*) Man vergleiche Pindars sechste Nemeische Ode, worin es heißt:
Ἓν ἀνδρῶν, ἓν δὲ θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφότεροι.

## Neuntes Kapitel.

Die Strafe und die Versöhnung. — Der Tartarus und das Elysium.

Was einem Menschen als Strafe erscheint hängt von dem Stande seiner Bildung und seinem Charakter ab, oft von einer bloßen Gewohnheit; wie es dem manchem die größeste Strafe ist aus dem Vaterlande verbannt zu werden, während andere es freiwillig und gern verlassen. Die Gesetze strafen am Eigenthum, am Körper oder durch Verlust der Freiheit und des Lebens, mit ganz verschiedenen oft entgegengesetzten Bestimmungen, je nach den Ansichten einer Zeit oder eines Volks; vieles bleibt auch der Willkür der Gesetzgeber anheimgestellt. Dabei sprechen wir noch durchaus nicht von Strafe in Rücksicht auf freiwilliges oder unfreiwilliges Vergehen, sondern nur von dem, was als Strafe empfunden wird, um vielleicht zu einer allgemeinern Feststellung über ihre wahre Natur zu kommen. „Die Strafe ist ein Übel" (κακόν ἄρα ἡ ζημία), sagt der Verfasser des Dialogs de luori cup. (247. A.), und im Gorgias heißt es (470. A.): τὸ δὲ ζημιοῦσθαι οὐ κακόν; Wenn wir dies auch übersetzen: „Und ist das Schadenleiden nicht ein Übel?" so schließt doch das griechische Wort den Begriff der Strafe in sich; wie es ja auch bei Matthäus lautet (16, 26.): τί γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ; wo auch die deutsche Sprache treffend sagt: „und nähme doch Schaden an seiner Seele." Im Gegensatze von κέρδος finden wir aber die ζημία schon unter anderm bei Aristoteles (Eth. N. V. 7.): ἀλλ' ὅταν γε μειρηθῇ τὸ πάθος, καλεῖται τὸ μὲν ζημία, τὸ δὲ κέρδος· und bei Plato (Hipparch. 226. E.): κέρδος δὲ λέγεις

ἐναντίον τῇ ζημίᾳ; so daß wir also auf der einen Seite ein Schadenleiden finden, auf der andern einen Gewinn. Aus diesem einfachen Gegensatz wird sich leicht die Ansicht von der Strafe bei den Griechen entwickeln; jedoch werden wir die verschiedensten Aussprüche darüber zu vernehmen haben, was nämlich den Inhalt jenes Schadenleidens und des κέρδος betrifft.

Das, woran ein Mensch am leichtesten ergriffen und geschädigt werden kann, ist sein Leib und sein Eigenthum und wir werden χρημάτων ζημίας, πόνους καὶ ζημίας φανερὰς oder wie Pollux unterscheidet (8, 22) ζημίαν, τὴν εἰς χρήματα und τὴν εἰς τὸ σῶμα verhängt finden. Je roher nun der Zustand eines Volkes ist, desto mehr werden Strafen nach dieser rein äußerlichen Seite hin angewendet werden, da der Besitzthum oder gar der Leib dem Menschen noch das allein Werthvolle scheint, bis er die ganze Welt nicht gegen seine Seele gewinnen mag, und sich auf den Standpunct des ὄντως ὄν erhebend, den Angriffen auf Leib und Eigenthum Trotz bietet. Das größte Übel wird nach jener Ansicht der Tod sein; er wird als ein Götterverhängniß für Vergehen betrachtet werden eben so wie alle anderen Übel und Leiden, und Jahrhunderte werden vergehen, bis der Mensch mit Platon aussprechen konnte (Pol. I. 347. C.): τῆς δὲ ζημίας μεγίστη τὸ ὑπὸ κοπρογέρου ἄρχεσθαι, oder wie er es im Gorgias entwickelt, daß Unrechthun schlimmer sei als Unrechtleiden, und bis er ausführen konnte, daß Mächtigsein eine gesetzmäßig zum Guten gebrauchte Herrschaft bedinge, nicht aber eine rein körperliche Übermacht oder eine blinde Gewalt. Denn, fragt Sokrates in jener schönen Stelle: „O Bester, was ich dir jetzt sagen will, das nimm doch recht vor. Wenn ich auf vollem Markt mit einem Dolch unter dem Arm zu dir spräche: O Polos, zu einer wunderbaren Gewalt und Herrschaft bin ich jetzt gelangt. Denn wenn es mir gefiele, daß irgend einer von diesen Menschen, die du hier siehst, sogleich sterben sollte: so wird der todt sein,

von dem es mir gefällt. Und wenn daß einem der Kopf müßte eingeschlagen werden, so würde er sogleich eingeschlagen sein; und wenn einem das Kleid zu zerreißen, so wäre es zerrissen. So viel Macht habe ich in dieser Stadt. Wenn du es dann bezweifeltest, und ich dir den Dolch zeigte, so würdest du mir vielleicht sagen: Ja, auf diese Art, Sokrates, kann jeder Macht haben. Auf diese Weise müßte auch jedes Haus abbrennen, was dir einfiele, und der Athener Schiffswerfte und Galeeren, und alle Schiffe, die der Stadt oder Einzelnen gehören. Aber das heißt nicht mächtig sein, auf diese Art thun, was einem gut dünkt. Oder meinst du? — Polos. Nein, so freilich nicht." Dünkt es also Platon die härteste Strafe nur von einem Schlechteren beherrscht zu werden, wie vielmehr, von dem Schlechten überhaupt. Aber was für eine Bildung und für eine Stufe geistiger Erhebung war erforderlich, um von den Qualen eines Prometheus oder Tantalus, von der

ἆρα ὑπέροπλος, ἂν οἱ πατὴρ ὑπερκρέμασε, καρτερὸν αὐτῷ λίθον,

τὸν αἰεὶ μενοινῶν κεφαλᾶς βαλεῖν εὐφροσύνας ἀλᾶσαι,

um von der Vorstellung ewiger nur gegen den Körper gerichteter Plagen und Martern in einem unterirdischen düsteren Strafort und den seligen Freuden eines rein sinnlichen Elysiums, sich bis zu dem Begriffe einer Seelenstrafe zu erheben, die nicht mehr körperlich mit siedendem Oel verfährt, sondern welche die Ungerechtigkeit, als höchste Strafe, zum Bewußtsein bringt, und als einzigen Gewinn die Gerechtigkeit und ihr beseligendes Gefühl hinstellt. Wahrlich, hätte die Welt den erhabenen Standpunct der edelsten griechischen Geister rein ergreifen und fortführen können, und wäre es ihr nicht verhängt gewesen sich abermals und abermals durch den Gedanken blos körperlicher Gewalt und leiblicher Schädigung und alle Höllenqualen, welche nur den Leib treffen, durcharbeiten zu müssen, bis sie nur erst wieder zu der

Anschauung Platons sich erheben konnte, wie weit müßte sie gediehen sein nach zwei Jahrtausenden! Wie vielen Boden aber hat sich sein Begriff der Gerechtigkeit wohl in unseren Tagen schon gewonnen, und wie viele sind ihrer, die nicht den aufgehängten Stein mehr fürchten, als die Herrschaft des Schlechteren?

Auf dieselbe Weise, wie den Begriff der Strafe werden wir den der Versöhnung sich entwickeln sehen, oder den der Reinigung und Lösung von dem Übel.

Schon in der griechischen, oder wenn wir es beschränken wollen, in der platonischen Straftheorie tritt der schöne Grundsatz hervor, daß sie müsse zur Besserung des Gestraften führen: die einzige göttliche und zugleich menschliche Weise wie eine Strafe gegen bewußte Geister verhängt werden kann. Sind sie aber noch nicht einmal auf die Stufe des Selbstbewußtseins gelangt, so ist die erste Forderung, daß man dieses herbeiführe, die Menschen aufkläre über ihren Vortheil und sie gewinnsüchtig mache für den Gewinn, welcher allein ein rechter ist; denn von der Lust am andern Gewinn sagt ein Weiser, daß sie die niedrigste sei, ὐστάτην δὴ τὴν (ἡδονὴν) τοῦ φιλοκερδοῦς (Plat. Rep. IX. 583.). Wer irgend anders handeln könnte, verfährt mit dem Menschen wie mit einem schädlichen Wilde, und Abschreckungstheorien oder was man sonst aufgestellt hat, um andere Ansichten zu rechtfertigen, liegen dem reinen hellenischen Sinne durchaus fern; dieser sucht überall und auf jede Art den Menschen zu retten und verstößt nicht erst in Schmach und Schande und eine mehr als thierische Ἀμαθία, um dann den Beweggrund für die härtesten Maaßnahmen davon herzuleiten: so sehr ist der griechische Geist ein vollkommen harmonisch und rein menschlich durchgebildeter, und die herrlichen Rhythmen seiner Bewegung sind nicht blos ein äußerlich Angedichtetes, eine Fabel aus dem goldenen Zeitalter, sondern sie sind wirklich erschienen und haben die Geister beherrscht, wie Pindar seine Phorminx von den Gesängen beherrschen läßt

und Götter, Heroen oder Menſchen ſingt. Zum Beweiſe deſſen bedarf es nur der Erinnerung an eine Stelle des Plato (Rep. II, 380.), wo er im Verfolg der Auseinanderſetzung, daß Gott ein Urheber nur des Guten ſein könne und man nie annehmen noch die Jugend lehren dürfe, daß eine βλάβη von ihm ausgehe (καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἀλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια ἀλλ' οὐ τὸν θεόν, was für die urſprüngliche Einheit der Gottheit vollkommen richtig iſt, wie wir geſehen haben), ſich zu dem Ausdrucke ſteigert, daß eine Strafe von Gott eben ein Gut ſei für den Leidenden: λεκτέον ὡς ὁ μὲν θεὸς δίκαιά τε καὶ ἀγαθὰ ἐργάζετο, οἱ δὲ ὠνίναντο κολαζόμενοι. ὡς δὲ ἄθλιοι μὲν οἱ δίκην διδόντες, ἦν δὲ δὴ ὁ δρῶν ταῦτα θεὸς, οὐκ ἐατέον λέγειν τὸν ποιητήν. ἀλλ' εἰ μὲν ὅτι ἐδεήθησαν κολάσεως λέγοιεν ὡς ἄθλιοι οἱ κακοί, δεδόντες δὲ δίκην ὠφελοῦντο ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἐατέον. Fährt nun aber Plato fort: κακῶν δὲ αἴτιον φάναι θεόν τινι γίγνεσθαι ἀγαθὸν ὄντα, διαμαχητέον παντὶ τρόπῳ μή τέ τινα λέγειν ταῦτα ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει, εἰ μέλλει εὐνομήσεσθαι . . . ὡς οὔθ' ὅσια ἂν λεγόμενα, εἰ λέγοιτο, οὔτε ξύμφορα ἡμῖν, οὔτε ξύμφωνα αὐτὰ αὑτοῖς (letzteres nämlich, wie oben angegeben worden iſt, weil die Gottheit als ſich ſelbſt aus ſich herausbeſtimmend (εἴπερ ἐξίσταιο τῆς αὐτοῦ ἰδέας) nicht von ihrer guten Natur ablaſſen kann, ſondern wie alles Vortrefflichſte (τὰ ἄριστα) ſich ſelbſt getreu bleiben muß, alſo nicht ſchlechter werden kann): ſo ſtimmt damit vollkommen überein, „daß Gott die Welt anſah, die er gemacht hatte, und ſah, daß ſie gut war.“ Denn in ſeine Schöpfung hat er ſein Geſetz gelegt und ſich ſelbſt, den Guten, darin erhalten. Das Böſe aber iſt von dem Schlechteren in dieſem Sinne verſchieden: Gott kann nicht Urheber eines Schlechteren ſein, aber deshalb ſind Welt und Menſchen dennoch ſeine Schöpfung; es erſcheint das Böſe erſt mit dem Widerſtreit der Vielen und ſie ſind ſeine wahren Urheber. Deshalb ſagt Hegel: „Der

Urſprung

Ursprung des Bösen liegt in dem Mysterium, d. i. in dem Spekulativen der Freiheit, ihrer Nothwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen, und gegen sie innerlich zu seyn." (Phil. d. Rechts § 139.) Das Verharren im Naturzustande erkannten wir als das größte Elend eines Menschen, so wie es als die härteste Strafe erschien, der Vernunftherrschaft beraubt zu werden: auch für diesen Satz bietet uns wiederum Plato die schönste Stelle, welche uns zugleich auf den Zustand der Bösen nach dem Tode oder den Ort der Strafe hinüberleiten wird. Nachdem er im Theätet (p. 176.) die Worte ausgesprochen, deren Sinn wir schon angegeben haben: ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης· und das Leben der Bösen geschildert hat, läßt er den Sokrates also fortfahren: „Unbekannt ist ihnen, was am wenigsten Jemandem unbekannt sein sollte, die Strafe der Ungerechtigkeit, nemlich nicht was sie dafür halten, Leibesstrafe und Tod, wovon ihnen oft nichts widerfährt beim Unrechtthun, sondern eine welcher es unmöglich ist zu entfliehen. — Welche meinst du? — Zwei Vorbilder sind aufgestellt in der Welt, das göttliche der größten Glückseligkeit und das ungöttliche des Elendes; sie aber . . . werden aus Thorheit und höchstem Unverstande (ὑπὸ ἠλιθιότητος καὶ τῆς ἐσχάτης ἀνοίας) unvermerkt um der ungerechten Handlungen willen diesem ähnlich, immer unähnlicher aber jenem. Wofür sie dann die Strafe leiden, indem sie ein Leben führen, dem angemessen, welchem sie ähnlich geworden. Sagen wir ihnen nun, daß wenn sie von jener Meisterschaft (δεινότης) nicht ablassen, dann auch nach geendetem Leben jener von allen Übeln gereinigte Ort*) (ὁ τῶν κακῶν καθαρὸς τόπος) sie

*) Ob man recht habe zu schreiben: „Erlöse uns von dem Übel," möchte danach zweifelhaft sein, da dies heißen würde, führe uns an den Ort,

nicht aufnehmen werde, ſondern ſie immer hier ein ihnen, wie ſie ſind, ähnliches Leben führen werden, als Böſe im Böſen lebend, (κακοὶ κακοῖς συνόντες): ſo hören ſie das alles doch nur an wie Weiſe und Überkluge, wenn armſelige Thoren etwas ſagen (ὡς δεινοὶ καὶ πανοῦργοι ἀνοήτων τινῶν ἀκούσονται)." Wer daher die Verſöhnung ſucht und die Rettung ſeiner Seele aus der Disharmonie der Welt, der ſtrebt zur Gottheit zurückzukehren (διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι), zur göttlichen Harmonie oder zum Frieden der Seligen. Doch auch hier treffen wir wieder auf die ſolcher Verſöhnung widerſtrebende Macht, von der wir unter dem Bilde des Hephäſtos gehandelt haben. *) Es wird nämlich erzählt, daß dieſer Gott das berühmte Halsband geſchmiedet habe, welches den unglücklich machte, der es trug, und Wahnſinn, Mord, Raub und blutige Kriege verurſachte; und zwar ſoll er dies aus Haß gegen die Harmonia gethan haben, die Tochter der Venus und des Mars, während uns dieſer Name doch alles Göttliche und ſeinen künſtleriſchen Einklang darſtellt. Sokrates wirft ſelbſt einem knechtiſchen Menſchen vor, daß er nicht einmal ſeinen Mantel wie ein freier Mann zu tragen verſtehe, οὐδὲ γ' ἁρμονίαν λόγων λαβόντος (τρόπον) ὀρθῶς ὑμνῆσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ. (Plat. Theaet. p. 176.)

Gehen wir nach dem Vorgange jener Anſichten der Griechen näher auf das ein, was man Zurechnungsfähigkeit oder Imputation nennt, ſo wird ſich gar leicht erkennen laſſen, wie es damit

---

wo kein Übel mehr iſt, während es vielmehr heißen muß: erlöſe uns aus dem Zwieſpalt des Böſen, indem du die Seelen zur Gottähnlichkeit führſt.

*) Für den Sturz des Hephäſtos aus dem Himmel ließe ſich vielleicht hier noch daran erinnern, daß auch Chriſtus den Teufel als einen Blitz vom Himmel fallen ſah, (Luc. 10, 18.): εἶπε δὲ αὐτοῖς· ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα.

gehalten werden mußte, mochte nun das Übel, was jemand zum Bösen trieb, eine ἐπιθυμία κακή, ein ἀνθρώπινον oder ein θεῖον κακὸν sein, oder ein οἶστρος ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων τοῖς ἀνθρώποις ἀδικημάτων (Plat. Legg. IX, 854.), mochte er selbst οὐκ εἰδὼς oder ἀγνοῶν gefehlt haben (Arist. Eth. Nicom. III, 2.). Denn zuvörderst darf wohl bemerkt werden, daß die Griechen den Namen der Imputation nicht kennen, folglich auch die Sache noch nicht so weit sich zum Bewußtsein gebracht hatten, um denselben für den vorhandenen Begriff zu bilden. Selbst in dem Falle, daß das νόσημα eines ἱερόσυλος ein θεῖον κακὸν wäre, schreibt Plato vor, wenn es ein Sclave ist oder ein Fremder, ἐκτὸς τῶν ὅρων τῆς χώρας γυμνὸς ἐκβληθήτω· τάχα γὰρ ἂν δοὺς τοιαύτην τὴν δίκην γένοιτ' ἂν βελτίων, σωφρονισθείς . . . πολίτης δὲ ἄν τίς ποτέ τι τοιοῦτον δρῶν ἀναφανῇ . . . ὡς ἀνίατον ἤδη τοῦτον ὄντα ὁ δικαστὴς διανοείσθω, λογιζόμενος οἵας παιδείας τε καὶ τροφῆς ἐκ παιδὸς τυγχάνων οὐκ ἀπέσχετο τῶν μεγίστων κακῶν. Hierbei ist dann freilich von einem Beispiele, das ein solcher geben wird, die Rede, aber nicht in dem Sinne der Abschreckungstheorie, welche sich um die παιδεία und τροφὴ der Hingerichteten in der Regel wenig Sorge gemacht hat. Denn, fährt Plato fort: δίκη δὴ τούτῳ θανάτου ἐλάχιστον τῶν κακῶν, τοὺς δὲ ἄλλους παράδειγμα ὀνήσει γενόμενος ἀκλεὴς καὶ ὑπὲρ τοὺς τῆς χώρας ὅρους ἀφανισθείς. Gewiß erblicken wir darin ein anderes παράδειγμα, als das einer blutigen Execution; denn es heißt mit wahrhaft menschlicher Rücksicht ὀνήσει γενόμενος ἀκλεής. Vergleichen wir damit die angeführte Stelle des Aristoteles, so lesen wir dort: „Jeder Schlechte erkennt nicht, was zu thun und was zu lassen ist, und eben dieser Mangel (ἁμαρτία) ist es, was die Menschen ungerecht und überhaupt böse macht. Die Nichterkenntniß der Wahl des Guten und Bösen macht nicht, daß eine Hand-

lung unfreiwillig ist (nicht zugerechnet werden kann), sondern nur, daß sie schlecht ist." *)

Bei solchen Bestimmungen läßt sich nicht wohl voraussetzen, daß man eine andere Art der Zurechnung gekannt, als die mit dem Grundsatze des hellenischen Geistes überhaupt übereinstimmende, nämlich daß jeder von seinen Handlungen wissen und sie in ihrem ganzen Umfange vertreten müsse, sobald er der dem Menschen als solchen unerläßlichen παιδεία theilhaftig geworden ist, und daß im andern Falle man stets zuerst auf diese zu wirken habe, um der Seele den wahren Zustand der ἀδικία vor Augen zu stellen; bleibt ein Mensch dann noch in der συνουσία τῶν κακῶν, so ist seine höchste Strafe die Schande, und der sich auch nach dem Tode fortsetzende Zustand der Gemeinschaft mit dem Bösen, während die Seele des Gerechten geläutert und versöhnt sich nach dem Vorbilde der Gottheit möglichst rein darstellt. Das ist die höchste Spitze der griechischen Straftheorie, welche von praktischen Staatsmännern mag belächelt werden, aber die nichts destoweniger die einzige des Menschen würdige Ansicht enthält. **)

---

*) In Beziehung auf dieses ganze Verhältniß lesen wir bei Hegel, Rechtsphil. p. 185: „Das subjective Recht des Selbstbewußtseins, daß es die Handlung unter der Bestimmung, wie sie an und für sich gut oder böse ist, wisse, muß mit dem absoluten Rechte der Objectivität dieser Bestimmung nicht so in Collision gebracht werden, daß beide als trennbar gleichgültig und zufällig gegen einander vorgestellt werden, welches Verhältniß insbesondere auch bei den vormaligen Fragen über die wirksame Gnade zu Grunde gelegt wurde."

**) Auch in Shakespears Measure for Measure ist diese Ansicht durchgeführt an dem Bilde des Staatsverwesers Angelo und des Trunkenbolds Barnardine. Von diesem sagt der Herzog am Schluß:

Sirrah, thou art said to have a stubborn soul,
That apprehends no further than this world,
And squar'st thy life according. Thou'rt condemn'd;
But, for those earthly faults, I quit them all;
And pray thee, take this mercy to provide
For better times to come. — Friar, advise him;
I leave him to your hand.

Soll nun die Rückkehr zur Gottheit bewirkt und die Seele geläutert wiedergeboren werden, dem οἶστρος alter ungesühnter Vergehen entfliehend, so bedarf es dazu der Mitwirkung der läuternden, das Disharmonische wieder zur Harmonie führenden Götter; schon wenn ein böser Gedanke in deiner Seele geboren wird, räth der Weise: ἴθι ἐπὶ τὰς ἀποδιοκομιπήσεις, ἴθι ἐπὶ θεῶν ἀποτροπαίων ἱερὰ ἱκέτης, ἴθι ἐπὶ τὰς τῶν λεγομένων ἀνδρῶν ὑμῖν ἀγαθῶν συνουσίας . . . (Plat. Legg. 854.). Wenn aber irgend ein Vergehen statt fand, muß es gesühnt werden, sonst wirkt die Saat des Bösen fort und fort, bis die Ἄτη in ihrer Rache gesättigt ist, oder die Sühne Vergessenheit des Geschehenen mit sich führt, die so oft angerufene Λήθη:

Λάθα δὲ πόσιμῳ σὺν εὐδαίμονι γένοιτ' ἄν. (Pind. Ol. II. 20.).

Wer sind indeß die καθάρσιοι θεοί, und werden wir nicht dieselben, welche den Zwiespalt setzten, auch wieder als die Versöhner und Reiniger finden? Wenigstens werden wir sogleich hier an den Ζεὺς καθάρσιος und an das καθάρσιον πῦρ erinnert und begegnen dem Gott der Dichotomie, dem Dionysos, der auch Wahnsinn verhängte, zugleich als dem erlösenden Gott, so daß wir uns nach griechischer Anschauung nur in dem immanenten Fortschritt der Entwickelung desselben Geistes befinden. So sagt man von der Dialektik in ihrer höheren Auffassung, sie sei „das bewegende Princip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend" (Hegel, Phil. d. Rechts. § 31.). Eine solche den Widerspruch nicht nur setzende sondern auch auflösende Macht erkennen wir demnach eben so in dem Begriffe der griechischen Gottheit, und sehen ihr drittes Moment, das der Versöhnung, als das läuternde, zur Reinheit zurückführende vorgestellt in der κάθαρσις, über welche indeß hier nur einige allgemeine Andeutungen nöthig scheinen.

Um diese Läuterungen richtig aufzufassen, wird es erforderlich

sein die Ansicht der Griechen von der Seele überhaupt und ihrem Leben oder Wesen zu geben, damit wir den ganzen Standpunct der Geister im Verhältniß zur Gottheit gewinnen und den Einfluß derselben auf jene richtig bezeichnen können. Im Verlauf seiner Entwickelung des Wesens der Seele und der Meinungen seiner Vorgänger darüber bemerkt Aristoteles (de A. I. 5, 6.), daß Gutes und Böses nicht in ihr läge: τίς γὰρ ἂν ἀπορήσειεν εἰ ἔνεστιν ἐν τῇ ψυχῇ λίθος ἢ ἄνθρωπος; ὁμοίως δὲ καὶ ἀγαθὸν καὶ τὸ μὴ ἀγαθόν. Kurz zuvor (§ 3.) rechnet er zwar unter die πάθη καὶ τὰ ἔργα τῆς ψυχῆς - λογισμούς, αἰσθήσεις, ἡδονάς, λύπας, ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, doch tritt jener Unterschied des ἀγαθὸν καὶ μὴ ἀγαθὸν, den diese ἔργα voraussetzen, erst im Fortgange als κακὸν und ψεῦδος ein: denn als das sich selbst Bewegende (οἱ μὲν τὸ κινητικώτατον ἀπεφήναντο τῷ κινεῖν ἑαυτό) ist sie wesentlich Geist, aber in seiner Naturform, in welcher derselbe nicht beharren sondern den Zwiespalt setzen soll; sicher ist es daher ungereimt, die Elemente als solche in der Seele wiederfinden zu wollen. Wenn jedoch Aristoteles ihren Begriff selber bestimmt, ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος . . . φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη . . . προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη. διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος . . . so trägt sie folglich alle εἴδη in sich und zwar als ἐπιστήμη: daraus entwickelt sich dann erst die Erkenntniß des Guten und Nicht-Guten. Das Wissen nämlich, die μῆτις, die prudentia ist den Alten stets die scientia boni et mali, und auch Josephus sagt, es habe der Baum der Erkenntniß den ersten Menschen ἐξύπνια διανοίας verliehen. Somit ist die Seele, begabt mit göttlicher ἐπιστήμη, welche immer der γένεσις vorangeht, das einheitliche Sein aller Wesen, ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. Blieben wir indeß bei der bloßen Bestimmung des Naturverhältnisses der Seele, als schöpferischer Kraft

ſtehen, wie Thales ſagt ἐν τῷ ὅλῳ αὐτὴν (τὴν ψυχήν) μεμῖχθαι, ſo hätten wir nur eine Naturgeſchichte derſelben zu ſchreiben, während Ariſtoteles ſelbſt ihre entwickelten Eigenſchaften als geiſtige Beſtimmtheiten aufzählt, ihre ἔργα als die Natur bildend und das All bewegend. Das Verlorenſein der Seele aber in der Natur, in welche ſie ausgegoſſen iſt, ſich darin als in einem Fremdartigen fühlt, ſobald ſie zum Bewußtſein erwacht, und dem Menſchen zuerſt den Gedanken weckt, daß er nackt ſei, ſo daß er nun, das einzige Weſen der ganzen Schöpfung, die Schaam in ſich erwachen ſieht, ſoll aufgehoben werden; er fühlt ſich ſündhaft, wenn er gleich den Thieren des Feldes einherwandelt, und will ſein Geſchiedenſein von der Gottheit im Geiſt überwinden. Das iſt ſein und der Gottheit höchſtes Myſterium und aller Cultus muß in ſeinem letzten Ziel dies bezwecken, den Menſchen aus der διαίρεσις des natürlichen Seins geläutert wieder zur Einheit der reinen Geiſter zu erlöſen; der Menſch muß aus ſeiner natürlichen Beſonderheit wieder zur Allgemeinheit des Geiſterreichs hinübergeführt werden: nur ſo kann er das Böſe, welches von Natur in ihm iſt, aufheben, ſich mit ſeinem Gott verſöhnen. Den ganzen Zuſtand der auf dieſer Stufe ſich als böſe erkennenden Seele zeichnen wir am treffendſten mit den Worten Hegels (Rechtsphil. § 139. p. 179 ff.): „Es iſt dieſe Natürlichkeit des Willens, welche als der Widerſpruch ſeiner ſelbſt, und mit ſich unverträglich in jenem Gegenſatz zur Exiſtenz kommt, und es iſt ſo dieſe Beſonderheit des Willens ſelbſt, welche ſich weiter als das Böſe beſtimmt. Die Beſonderheit iſt nämlich nur als das Gedoppelte, hier der Gegenſatz der Natürlichkeit gegen die Innerlichkeit des Willens, welches in dieſem Gegenſatz nur ein relatives und formelles Fürſichſeyn iſt, das ſeinen Inhalt allein aus den Beſtimmungen des natürlichen Willens, der Begierde, Trieb, Neigung u. ſ. f. ſchöpfen kann. Von dieſen Begierden, Trieben u. ſ. f. heißt es nun, daß ſie gut oder auch böſe ſeyn können. Aber indem der

Wille sie in dieser Bestimmung von Zufälligkeit, die sie als natürliche haben, und damit die Form, die er hier hat, die Besonderheit selbst zur Bestimmung seines Inhalts macht, so ist er der Allgemeinheit, als dem innern Objektiven, dem Guten, welches zugleich mit der Reflexion des Willens in sich und dem erkennenden Bewußtseyn, als das andere Extrem zur unmittelbaren Objektivität, dem bloß Natürlichen eintritt, entgegengesetzt, und so ist diese Innerlichkeit des Willens böse."

Welchen Gott betrachten nun die Griechen als den die Seelen aus der Besonderheit errettenden Geist, welcher sie von dem Makel und den Flecken der Zeitlichkeit reinigt und die natürliche Zersplitterung wieder zur Allgemeinheit zusammenfaßt? Daß sie nämlich dieses Moment und auch nach solcher Bestimmung erkannt haben, dürfen wir von ihrer tiefen und ahnungsvollen Einsicht in den Proceß des Geistes voraussetzen, und müssen uns nur hüten, den einfachen Bau ihrer Systeme etwa durch modernes unwissenschaftliches Mythologisiren zu entstellen; denn was nicht einfach gedacht ist, ist nicht griechisch.

Um eine καθάρσις zu bewirken wendet man sich flehend zu den καθάρσιοι θεοὶ oder den Δαίμονες καθαρτήριοι, als welche wir Apollo genannt finden, Zeus und Bacchus. Von letzterem heißt es in dem Chorgesange der Antigone (Vers 1115 ff.), nachdem er als Διὸς βαρυβρεμέτα γένος gepriesen und von ihm gesagt ist: μέδεις παγκοίνοις Ἐλευσινίας Δηοῦς ἐν κόλποις, . . . καὶ νῦν, ὡς βιαίας πάνδημος ἔχεται πόλις ἐπὶ νόσου, μολεῖν ποδὶ καθαρσίῳ . . . ἰὼ πῦρ πνειόντων χοράγ' ἄστρων . . . In den Bachen des Euripides lesen wir eben so von ὁσίοισι καθαρμοῖς (Vers 77.). Da indeß das Einzelne dieser Lehre hier zu weit ableiten würde, heben wir nur für unseren Zweck die Bezeichnung des Feuers als καθάρσιον hervor, welches also die zerreißende Kraft und die reinigende, läuternde in sich schließt, als der zur Göttereinheit durch die Liebe zurückkehrende Hephästos, welcher auch

die Heroen, wie den Herakles, durch seine Kraft von allem Irdischen befreit. Ist nun Hephästos der zerreißende Gott, und ist die größte Zerrissenheit des Menschen der Wahnsinn, welchen man hauptsächlich auch dem Dionysos zuschreibt, so daß er als ὠμηστὴς und μαινόλης genannt wird (Plut. de cohib. ira XIII.), und wird er selber zugleich von dieser Raserei befreit, wie er andere davon errettet als λύσιος, λυαῖος, μειλίχιος, so haben wir in dem Sohne des Zeus von der irdischen Mutter dieselben Momente vereinigt für das Gebiet des Geistes, welche an dem reinigenden Hephästos für die irdischen Elemente hervortraten, und wir sehen ihn als Vorsitzer aller Lehre, aller Kunst und Weisheit mit Recht genannt, wenn wir uns der platonischen Worte erinnern, daß Lehre die Läuterung der Seelen sei: *) deshalb ist Dionysos Urgrund aller Mysterien.

Nehmen wir hier zuvörderst die Betrachtung des vorher angegebenen Gedoppelten wieder auf, so lesen wir im Verfolg der eben citirten Stelle: Τί δαί; ἐν ψυχῇ δόξας ἐπιθυμίας καὶ θυμὸν ἡδοναῖς καὶ λόγον λύπαις καὶ πάντ' ἀλλήλοις ταῦτα τῶν φλαύρως ἐχόντων οὐκ ἠσθήμεθα διαφερόμενα, . . . Στάσιν ἄρα καὶ νόσον τῆς ψυχῆς πονηρίαν λέγοντες ὀρθῶς ἐροῦμεν. Vorzügliches Gewicht wird dabei auf den Umstand gelegt, daß jener Aufruhr nichts anderes sei als ein in dem von Natur Verwandten durch irgend ein Verderben entstandener Zwist (τὴν

*) Man vergl. darüber unter andern die Stelle im Sophisten p. 227: . . . συγχωρῶ δύο μὲν εἴδη καθάρσεως, ἐν δὲ τὸ περὶ τὴν ψυχὴν εἶδος εἶναι, τοῦ περὶ τὸ σῶμα χωρὶς ὄν. . . .

Πονηρίαν ἕτερον ἀρετῆς ἐν ψυχῇ λέγομέν τι. . . .

Καὶ μὴν καθαρμὸς ἦν τὸ λυπεῖν μὲν θάτερον, ἐπιβάλλειν δὲ ὅσον ἄν ᾖ κού τι φλαῦρον. . . .

Καὶ ψυχῆς ἄρα, καθ' ὅσον ἂν εὑρίσκωμεν κακίας ἀφαίρεσίν τινα, καθαρμὸν αὐτὸν λέγοντες ἐν μέλει φθεγξόμεθα.

p. 228. ist dann noch der eine frühere Auseinandersetzung ergänzende Ausspruch zu bemerken: Ἀλλ' αἰσχος ἄλλο τι πλὴν τὸ τῆς ἀμετρίας κανταχοῦ συμπᾶς ἀνὸν γένος;

τοῦ φύσει ξυγγενοῦς ἔκ τινος διαφθορᾶς διαφοράν). Dieser Zwist also muß aufgehoben und die häßliche und ungemessene Seele (ψυχὴ αἰσχρὰ καὶ ἄμετρος) zur Schönheit der Götter zurückgeführt werden und zur Erkenntniß der Wahrheit, wohin ihre eigenste Natur sie treibt: das Aufheben dieses Zwiespalts ist aber das ewige Mysterium des Geistes, das von der Menge wohl nie möchte begriffen werden, welche ihre kleinliche Eitelkeit nur in Verewigung der Besonderung glaubt befriedigen zu können. Fassen wir jedoch dies als den höchsten Sinn der griechischen Geheimlehre, so liegt sie nicht in dem Dunkel der Mysterien, in den ἄῤῥητα und ἀπόῤῥητα, sondern die Weisen von Hellas haben es klar ausgesprochen und tiefer als es in den Mysterien durch bildliche Darstellungen konnte veranschaulicht werden; aber die Welt hat es nicht begriffen und Hephästos, Ares, Eris und der rasende Dionysos werden noch lange die Gottheiten sein, welchen sie allein dienen mag, wobei wir freilich des Μῶμος und der διαβολη nicht vergessen dürfen. Das wahre Verhältniß des hier betrachteten geistigen Processes in seinem Umsturz zum Bösen möchte wohl Hegel in Übereinstimmung mit den Griechen angegeben haben. *)

Nicht alle Gelehrten jedoch urtheilen auf gleiche Weise und es ist deshalb erforderlich, wenigstens Einer durchaus widerstrebenden Ansicht zu gedenken, welche sich in ihren Grundlagen in der Vorlesung von Schelling, „über die Gottheiten von Samothrace" niedergelegt findet. Dort heißt es, S. 23 ff.: „Die Vorstellung der verschiedenen Götter als bloße Ausflüsse Einer in

*) Nach der Seite der Empfindung genommen dürften folgende Worte hier wohl noch ihren Platz finden: „Alles Tugendgefühl im Menschen welch ein Strahl der höchsten Gottheit! Diese innige Empfindung von Ordnung, Rechtschaffenheit, darnach und zu der all seine Natur gebauet ist; die er nicht verletzen kann, ohne sich selbst und alles um ihn zu zerstören, statt eines Götterbildes Narr und Teufel sein selbst und alles, was um ihn ist, zu werden." Herder, Älteste Urkunde d. Menschengeschlechts, II, 6.

ihnen, wie in verschiedenen Strahlen sich fortpflanzenden Urkraft, ist weder an sich volksgemäß und deutlich (wir haben gesehen, wie die sich fortpflanzenden Strahlen für griechische Auffassung ein durchaus nicht bezeichnender Ausdruck sind), noch vermöge ihrer Unbestimmtheit und Gränzenlosigkeit verträglich sowohl mit der Bestimmtheit und Schärfe der Umrisse jeder einzelnen Gestalt als mit der geschlossenen Zahl dieser Gestalten. . . . Ganz anders verhält es sich, wenn die verschiedenen Götter nicht abwärts gehende, immer sich abschwächende Ausflüsse einer höchsten und obersten Gottheit, wenn sie vielmehr Steigerungen einer untersten (dem Blind von Schellings neuster Offenbarungslehre), zu Grunde liegenden Kraft sind, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären. . . . Weder überhaupt zur Erklärung alter Götterlehre, noch zur Erklärung der samothracischen insbesondere geeignet scheint also die Vorstellung der Emanation. Hier scheitert sie an dem recht verstandenen Begriffe des Kadmilos. Eine von unten wie Zahlen aufsteigende Reihe bilden die vier uns urkundlich bekannten samothracischen Gottheiten . . . Die nächste Frage ist unstreitig, welcher Natur jener El, jener Gott sey, dessen Verkündiger und Diener zwar alle vorangehende Gottheiten, zunächst aber und unmittelbar Kadmilos ist? Unstreitig beginnt mit diesen eine neue Reihe von Offenbarungen, durch die sich die Folge der Persönlichkeiten bis in die Sieben- und Achtzahl fortsetzt. . . . Sie alle zusammen, diese vorangehenden oder wie wir auch sagen können dienenden Gottheiten, sind Hephästos. Die Schöpfung des Hephästos ist die Welt der Nothwendigkeit. Er ist es, der in strengem Zwange das All hält." *) (Danach

*) Die betreffende Note erläutert dies noch also: „Für Solche, die aus Andeutungen ein Ganzes verstehen, sey Folgendes: Auch Zeus ist wieder Dionysos, wie ja auch mitunter ausdrücklich gelehrt wurde. (S. die Anführungen von Creuzer III, 397. vgl. mit 416.) Nämlich Zeus verhält sich zu den drey ersten Potenzen wieder, wie sich die zweyte zu der ersten verhält. Ich sage zu den zwey ersten, obschon wir bisher vier zählten. Denn tiefer

wäre er also zugleich Μοῖρα und Ἐριννύς, eine Anschauung, die sich sogleich als höchst bedeutsam ergeben wird.) Auch das folgende Citat aus Procl. in Plat. Theol. VI, 22.: „Er aber ist es auch, der den Göttern, den höheren unstreitig als er selbst, die innerweltlichen Sitze bildet, τὰς ἐγκοσμίους ἕδρας," konnte nur der also fassen, welcher von „einem überweltlichen Gott," so wie von „einer überzeitigen Ewigkeit" redet, und überhaupt von einem dialektischen Moment in der Philosophie fast keine Ahnung zu haben scheint, sondern alles in Zahlen unorganisch aneinander reiht und damit den Begriff aufgestellt zu haben oder wohl gar zu ersetzen vermeinte, und für den das unvordenkliche Sein der Gottheit, ihr Zustand vor der Schöpfung, ein bewußtloses Blind ist, wodurch freilich niemand wird zum Schauen geführt werden, als die Augen haben und nicht sehen. Da indessen über die ganze hochtrabende begrifflose Weise dieses Philosophirens, welches von dem ersten Elemente desselben, dem Denken, abstrahirt und vielleicht eben dadurch die Menge blendet (τὸ πειστικὸν ... πλήθους ... μυθολογία. Plat. Polit. 304.), schon von andern Männern und seit langer Zeit richtig geurtheilt ist, möchte es hinreichen, hier nur eine der betreffenden Stellen wieder abdrucken zu lassen, welche dem Begriffe und der Philosophie überhaupt ihr unveräußerliches Recht wahrt, vor dem sicher der keine Achtung hegt, welcher sich so weit vergißt, von irgend etwas Gegebenen als einer göttlichen Thatsache auszugehen: reicht dies hin, dann bedürfen wir überhaupt keiner denkenden Erforschung des Grundes der Dinge mehr

---

angesehen ist Ceres keine arithmetische Zahl. Sie ist die Mutter der Zahlen, die intelligible Dyas, mit der nach Pythagoreer-Lehre die Monas alle wirklichen Zahlen erzeugt. Persephone ist die erste Zahl (πρωτόγονος), die arithmetische Eins. Also Zeus verhält sich zu 1. 2. 3. wieder wie sich 2 zu 1 verhält und umgekehrt 2 verhält sich zu 1 nicht anders, als sich 4 zu 1. 2. 3 verhält. Des Zeus Zahl ist immer die vierte Zahl. Außerdem aber kehrt Dionysos noch einmal in höherer Potenz zurück. Aziokersos ist Dionysos in der tiefsten Potenz."

und knien inbrünstig nieder vor dem verrufenen: Credo quia absurdum. Hegel aber schreibt (Logik I. p. 393 — 394): „Als der Grundmangel, der die Auffassung des Begriffes verhindert, wurde aufgezeigt, daß bei dem Unendlichen nur nach der negativen Bestimmung, die Negation des Quantums zu seyn, stehen geblieben und nicht zu der einfachen Bestimmung, dem Affirmativen, daß dieses das Qualitative ist, fortgegangen wird. — Hier bleibt nur übrig, noch eine Bemerkung über die in der Philosophie geschehene Einmischung von Formen des Quantitativen in die reinen qualitativen Formen des Denkens, zu machen. Besonders ist es das Potenzenverhältniß, welches in neuerer Zeit auf Begriffsbestimmungen angewendet worden ist. Der Begriff in seiner Unmittelbarkeit wurde die erste Potenz, in seinem Andersseyn oder der Differenz, dem Daseyn seiner Momente, die zweite, und in seiner Rückkehr in sich oder als Totalität die dritte Potenz genannt. — Hiergegen fällt sogleich auf, daß die Potenz so gebraucht eine Kategorie ist, die dem Quantum wesentlich angehört; — es ist bei diesen Potenzen nicht an die potentia, δύναμις des Aristoteles gedacht. So drückt das Potenzenverhältniß die Bestimmtheit aus, wie dieselbe als der Unterschied, wie er im besondern Begriffe des Quantums ist, zu seiner Wahrheit gelangt, aber nicht wie derselbe am Begriffe als solchem ist. Das Quantum enthält die Negativität, welche zur Natur des Begriffs gehört, noch gar nicht in dessen eigenthümlicher Bestimmung gesetzt; Unterschiede, die dem Quantum zukommen, sind oberflächliche Bestimmungen für den Begriff selbst; sie sind noch weit entfernt, bestimmt zu seyn, wie sie es im Begriffe sind. Es ist in der Kindheit des Philosophirens, daß wie von Pythagoras Zahlen — und erste, zweite Potenz u. s. f. haben insofern vor Zahlen nichts voraus, — zur Bezeichnung allgemeiner, wesentlicher Unterschiede gebraucht worden sind. Es war dieß eine Vorstufe des reinen denkenden Erfassens; nach Pythagoras erst

sind die Gedankenbestimmungen selbst erfunden, d. i. für sich zum Bewußtseyn gebracht worden. Aber von solchen weg zu Zahlenbestimmungen zurückzugehen, gehört einem sich unvermögend fühlenden Denken an, das nun im Gegensatze gegen vorhandene philosophische Bildung, die an Gedankenbestimmungen gewohnt ist, selbst das Lächerliche hinzufügt, jene Schwäche für etwas Neues, Vornehmes und für einen Fortschritt geltend machen zu wollen.

Insofern der Potenzen-Ausdruck nur als Symbol gebraucht wird, so ist dagegen so wenig zu sagen, als gegen die Zahlen oder Symbole anderer Art für Begriffe; aber zugleich ebenso viel, als gegen alle Symbolik überhaupt, in welcher reine Begriffs- oder philosophische Bestimmungen dargestellt werden sollen. Die Philosophie bedarf solche Hülfe nicht, weder aus der sinnlichen Welt, noch aus der vorstellenden Einbildungskraft, auch nicht aus Sphären ihres eigenthümlichen Bodens, welche untergeordnet sind, deren Bestimmungen daher nicht für höhere Kreise und für das Ganze passen. . . . Der Gebrauch jener Formen ist darum weiter nichts, als ein bequemes Mittel, es zu ersparen, die Begriffsbestimmungen zu fassen, anzugeben und zu rechtfertigen."

Mit der Heilung des Dionysos, deren näheren Momente uns jedoch hier nicht angehen, setzt man wiederum die Athene in Verbindung, wie wenigstens Nonnus singt, daß Jupiter die Minerva mit den folgenden Worten antreibt, dem Bacchus zu Hülfe zu eilen (XXVII. 305.):

Αἰγίδα σεῖο τίνασσε προασπίζουσα Λυαίου,
σεῖο κασιγνήτου μελαναίγιδος, ὅς σευ πάτρην
ῥύσεται ἐξελάσας Βοιώτιον ἠγεμονῆα.
καὶ μέλος ἀείσει ζωάγριον ἀστὸς Ἐλευθοῦς
πιστὸν ἀνευνάζων ἀπατούριον υἷα Θυώνης.
οὐ μετὰ δὴν Φρύγα ῥυθμὸν ἀνακρούσουσιν Ἀθῆναι
Λιμναῖον μετὰ Βάκχον, Ἐλευσινίῳ Διονύσῳ.

Um dieses Moment der Vermittelung zu begründen werden

wir indeſſen zuerſt nachzuweiſen haben, daß die Mitte an der Natur des Anfanges ſo wie an der des Endes Theil habe, indem ſie nur ſo ein Band abgeben kann, ſtark genug beide zuſammenzuſchließen. Gleich wie nun an dem Speer des Achill die verwundende und zugleich die heilende Kraft gerühmt wird, muß ſich uns am Böſen dieſes Theilhaben am Guten offenbaren, ja es wird ſogar das läuternde Element für dieſes ſelbſt darſtellen müſſen: nur mit ſolcher Beſtimmung kann es in dem Proceß der Weltordnung ſeine richtige Stelle einnehmen und nur dieſe Begründung kann einer Theodicee Genüge leiſten, weil das Wort Platons, daß man für das κακὸν irgendwelchen Ausgangspunct ſuchen müſſe, nur nicht Gott, den Guten, dafür nicht mehr ausreicht und auch von ihm ſelbſt nur als Bezeichnung des Weſens der Gottheit gefordert wird, als eines vollkommen mit ſich ſelbſt übereinſtimmenden, alſo eines guten. Die richtige Anſicht vom Böſen tritt aber dieſer Forderung durchaus nicht entgegen, ſondern begreift es gerade als Moment der Entwickelung des Guten, welches nur durch den Schmerz und alle Übel, die ganze Ate der Negation, rein zu ſich ſelbſt kommen kann.

Sehr wichtig und bedeutend erſcheint es daher, daß die Griechen dem aus dem Himmel geſtürzten und ſeiner Einheit entfremdeten Hephäſtos, welcher den Göttern ihre ἐγκοσμίους ἕδρας bildete, d. h. ſie zur Geſtaltung führte, das Weſen eines Gottes zugeſchrieben haben, und ſeinem Element, dem Feuer, die doppelte Gewalt der Zerſtörung und Läuterung. Als ſeine Schöpfung betrachtet man die Welt der Nothwendigkeit und ihre Μοῖραι legte man in ſeine Hand, wenn man die Momente der Gottheit nicht mehr in ihrer Geſchiedenheit auffaßte (ſ. Creuzer III. 414.): ſchon der durch die Flamme angedeutete Weg nach oben zeigt ihre Doppelnatur und das erlöſende Moment in ihr; ſie iſt als ſolche der zu ſeinem Vater zurückkehrende Herakles, welcher dem Feuch-

ten und aller daraus quellenden Gestaltung feindlich entgegensetzt, hinaufstrebt zu dem reinen Aether des sühnenden Lichtgottes.

Wir sehen so dieselben Entwickelungsmomente, welche sich, wie schon gesagt worden, auf dem Felde des reinen Denkens in die Theorie des Einen und Vielen auflösen werden, unter den verschiedensten Gestalten gleichmäßig auftreten, und es kann nicht weiter auffallen, daß die verschiedenen Götter in ihrem Wesen nicht als sich ganz Entgegengesetztes gedacht sind, und daß ihre Namen auch in einander fließen: Zeus ist Dionysos, in diesen verliert sich Hephästos, und Hercules selbst ist ein Bild der Sonne. „Aber auch Dionysos ist Demiurg und zwar der den Hephästos gewissermaßen überwindende Demiurg, der die Schöpfung aus den Banden der Nothwendigkeit erlöst und in freie Mannigfaltigkeit auseinander setzt. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich schon durch die allgemeine Bemerkung, daß ein Wesen oder Princip, das höher steht als ein anderes und in so fern sein Gegensatz (sein Ueberwindendes) ist, dennoch gegen ein noch höheres mit jenem zu Einer Gattung gehören kann." *)

Gerade nun wie das Feuer den Reinigungsproceß in sich schließt, erblicken wir im Gefolge der sinnverwirrenden Ate die

Λίται,

*) Schelling a. a. O. Note 80. Der letzte Satz streift schon wieder hinüber in das oben zurückgewiesene Potenzenwesen und steht nur zur Vervollständigung der Ansicht des Verfassers hier, der allem Großen, was er ausgesprochen, leider durch ein stetes Hinhalten und Hoffenlassen selbst zu sehr geschadet hat, als daß man, auch nach seinem letzten Auftreten, zu einem freien Anerkenntniß über ihn kommen könnte. Schöne Einzelnheiten, Blitze und Parallelen lassen bei den Kundigen die mangelnde Consequenz des Denkens und die daraus herfließende willkürliche Exegese, nur in desto grellerem Lichte erscheinen. Schellings System hat weder Anfang noch Fortgang, sondern ist ein Nebeneinanderstellen, in welchem die ganze Willkür ungöttlicher Ordnung ihr böses Spiel treibt: und das ward so pomphaft mit Verachtung alles Geleisteten angekündigt. Wie es aber nach ihm eine überzeitliche Ewigkeit gibt, so gibt es auch ein überwissenschaftliches Treiben, welches nie zur wahren Wissenschaft fortzugehen vermag. Es war dies eine Hybris, welche bald ihre Grenze gefunden; das Achte aber soll uns unverloren bleiben.

Λίται, welche für das reuige Gemüth die erste innere Bewegung der Rückkehr zur Gottheit bilden (Il. I. 502 ff.):

καὶ γάρ τε Λιταί εἰσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο,
χωλαί τε, ῥυσαί τε, παραβλῶπές τ' ὀφθαλμώ·
αἳ ῥά τε καὶ μετόπισθ' Ἄτης ἀλέγουσι κιοῦσαι.

Sie heilen und sühnen, αἳ δ' ἐξακέονται ὀπίσσω, sobald jemand sein Gemüth erweicht, sich wieder zum Zeus wendet, den Töchtern des Gottes Ehre erweist, sie scheut; verweigert er dies starrsinnig,

λίσσονται δ' ἄρα τ' αἶγε Διὰ Κρονίωνα κιοῦσαι,
τῷ Ἄτην ἅμ' ἕπεσθαι, ἵνα βλαφθεὶς ἀποτίσῃ.

Die Vermittelung zur Gottheit bilden Priester und durch sie dargebrachte Opfer, doch geht uns dies hier nicht näher an, da wir nur das Princip festzustellen hatten; *) jedoch über die Stellung des vermittelnden δαιμόνιον wird noch die Ansicht der Griechen mitzutheilen sein. Zuvor möchte ich nur an eine Stelle des Lucas erinnern, welche dem Bösen eine ähnliche Bedeutung zuschreibt für die Läuterung des Guten, und worauf sich allerdings Aussprüche gründen konnten, wie die: „Alle Naturen müssen aus ihrer Unschuld heraustreten," und „die Tugend ist nicht nur in Ver-

*) Über die Sühne und die sie bewirkenden Götter sehe man besonders K. O. Müller, zu Aeschylos Eumeniden p. 136 ff., welcher namentlich von Apollon handelt und daselbst auch des in die Unterwelt hinabsteigenden, des καταιβάτης erwähnt, nach Schoell, de Orig. Graeci dramatis p. 59. — Die ganze Stellung des griechischen Priesterthums zum Staat ist freilich eine von den christlichen Begriffen sehr abweichende, indem es sich selbst findet, daß Priesterämter öffentlich an den Meistbietenden gegeben wurden, andere durch Volkswahl, andere wieder erblich waren. Ein merkwürdiges Document solch eines öffentlichen Aufrufes mit Angabe der nöthigen Qualificationen s. bei Böckh, Corp. Inscr. unter Halikarnaß. — Καὶ διὰ τοῦτο καὶ οἱ μάντεις ἐτιμῶντο, ὥστε καὶ βασιλείας ἀξιοῦσθαι, ὡς τὰ παρὰ τῶν θεῶν ἡμῖν ἐκφέροντες παραγγέλματα καὶ ἐκπορθώματα, καὶ ζῶντες καὶ ἀποθανόντες· καθάπερ καὶ ὁ Τειρεσίας·

Τῷ καὶ τεθνειῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια,
Οἴῳ πεπνύσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσι. Strabo p. 762.

vgl. mit Plat. Conv. 188. ἔστιν . . . ἡ μαντικὴ φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός.

gleichung mit dem Laster ꝛc.," *) denn dort heißt es: der Herr aber sprach: Simon, Simon, siehe der Satanas hat euer begehret, daß er euch möchte sichten, wie den Weizen (22, 31.).

Im Kratylos spricht Sokrates unter anderem bei Erklärung der Bedeutung der Götternamen von Hephästos und fragt den Hermogenes (p. 407.), ob er den rechten meine, der sich auf das Licht versteht, τὸν γενναῖον τὸν φάους ἴστορα, womit er diesen Gott eigentlich in das Lichtreich Apollos hinüberführt. In dem Namen Apollon sucht er aber die Vereinigung der vier Grundkräfte oder Eigenschaften des Gottes zu enthüllen, οὐ γὰρ ἔστιν ὅτι ἂν μᾶλλον ὄνομα ἡρμοσεν ἓν ὂν τέτρασι δυνάμεσι ταῖς τοῦ θεοῦ: dann fährt er fort: „Zuerst nemlich das Waschen und die Reinigungen in der Heilkunst sowol als beim Wahrsagen und, es sei nun mit Arzeneien oder Zaubermitteln, alle Räucherungen und Bäder und Besprechungen, welche dabei vorgehen, diese haben alle einen und denselben Zweck, nemlich den Menschen rein darzustellen an Leib und Seele." Die Ausführung dieser Lehre und der Ansichten darüber gehört, wie gesagt, einem andern Orte; hier sollte nur durch jene Einigungsversuche noch einmal daran erinnert werden, daß der rechte Sinn griechischer Götterlehre immer nach Erkenntniß der Einheit des göttlichen Wesens strebte. Eben so war die rechte κάθαρσις zugleich eine Einigungslehre der Seelen und Geister, welche aus ihrem getrennten Bestehen in die Seligkeit des Elysiums versetzt wurden: der nächste allaufnehmende, allumschließende Gott ist aber der Hades, oder der unterirdische Zeus. Indessen finden wir außerdem bei den Griechen angegeben, daß die Läuterung der Geister auf eine andere Art bewirkt werde, welche die höchste Stufe menschlicher Ausbildung allein möglich macht, durch die Kunst nämlich und ihre Rhythmen, welche die Seelen zu vollendeter Harmonie bilden sollen, also das rein

*) S. Hegel, Logik, II, p. 65. S. dort auch über die Unwissenheit.

Göttliche sondern von seiner irdischen Erscheinung; denn sagt Plato (Rep. III. p. 400.): εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθείᾳ ἀκολουθεῖ, und Isokrates (p. 191. A.): ταῖς εὐρυθμίαις ψυχαγωγοῦσι τοὺς ἀκούοντας. Ist es aber wahr, was Aristoteles angibt (Poet. cap. 4.), es sei τὸ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις, und daß sie sich dadurch von den Thieren unterscheiden, so ist eben das Ziel solcher Kunstbildung, Hervorbringung des Einklangs, nachdem die Eris gewaltet hat. Was kann daher für das höchste Kunstwerk, die Tragödie, Erhabeneres ausgesprochen werden, als die Bezeichnung ihres Wesens, wie sie derselbe Philosoph in der berühmten Stelle (cap. 6.) gibt: ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ . . . δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. Nur wenn ein Volk seiner Kunst solche Bedeutung gibt, kann es im wahren Sinne eine solche besitzen, die würdig ist an den Festen der Götter als höchster Schmuck zu erscheinen, da sie ihnen die Geister geläutert zuwendet, während jede andere Kunstproduction, welche nicht das Element der Furcht vor dem Unnahbaren und dem Unabwendbaren in sich trägt, mehr oder weniger ein Spiel bleibt, mag man es Trauerspiel oder Lustspiel benennen, und eine κάθαρσις niemals in der Seele bewirken kann; weshalb auch die hellenische Kunst in jeder Beziehung bis jetzt unerreicht vor den Augen der bewundernden Nachlebenden dasteht: Götterfurcht allein konnte sie erzeugen und ihren Urquell auf den Höhen des Olympos aufsuchen lassen, indem der Dichter als Diener des Gottes sein Werk der Zufälligkeit enthob und die Geschicke des Zeus, seine ἀνάγκαι, in seiner Schöpfung walten ließ; jeder andere Versuch der Kunstthätigkeit bleibt in den Grenzen der Subjectivität abgeschlossen und wird nie den Gott als ihren wahren Werkmeister rühmen und anrufen können. *)

*) Wie die Griechen überall in ihren Kunstwerken nach einer vollstän-

Εἴτε ἄρα ἐν Ἅιδου εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὔ (Plat. Phaedr. p. 70.), so wie über die Elysischen Gefilde, wird es hinreichen hier blos andeutend gesprochen zu haben, weil wir beide nur als den Ort des Richterspruchs und des seligen Lebens zu benennen hatten und schon oben darauf hinwiesen, daß man die künftige Strafe der Bösen mit irdischer Anschauung nur als eine Fortsetzung des Leidens und der Qual und Pein des diesseitigen Lebens auszumalen wußte; während die Seele des Gestorbenen nach anderem Maaß zu messen sein möchte, das heißt nach einem rein geistigen, wenn anders begründet ist, was wir im Phädrus des Plato (p. 247.) lesen: „Das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen hat nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer, um welches her das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft jeden Ort einnimmt. Da nun Gottes Verstand (θεοῦ διάνοια) sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch jede Seele, welche soll was ihr gebührt aufnehmen: so freuen sie sich das wahrhaft seiende wieder einmal zu erblicken." Das ist die geläuterte Vorstellung von den Freuden des Elysiums. Einer nähern Betrachtung aber müssen wir noch, wie gesagt, τὸ δαιμόνιον unterwerfen, welches eben jenen Zustand vermitteln soll.

Hephästos ist also der des Lichts kundige Gott und ihm vermählt ist die Göttin der Liebe, welche als die allbeherrschende, Götter und Menschen regierende, tausendfach gefeiert ist; τῶν μεγάλων πάρεδρος ἐν ἀρχαῖς θεσμῶν ἄμαχος γὰρ ἐμπαίζει θεὸς Ἀφροδίτα. Zugleich aber singt dieser Chor von dem Eros, σὺ καὶ τόδε νεῖκος ἀνδρῶν ξύναιμον ἔχεις ταράξας, so daß er auch als der sinnverwirrende, alle Zwietracht, Krieg und Feind-

---

bigen Versöhnung der Kämpfenden gestrebt haben, der mit ganzer Gewalt in ihren Gegensätzen aufgeregten Eris, sehen wir selbst beim Prometheus in dem uns erhaltenen Fragment (187 Dindorf), in welchem Prometheus den befreienden Herakles „eines feindseligen Vaters liebsten Sohn" nennt,

ἐχθροῦ πατρός μοι τοῦτο φίλτατον τέκνον.

schaft aufregende erscheint, gleichwie als die allversöhnende Liebe. Eben so indeß wird Eros als ein mittleres Wesen geschildert, ein großes Band zwischen den Sterblichen und Unsterblichen, μεταξὺ θνητοῦ τε καὶ ἀθανάτου . . . Δαίμων μέγας· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστιν θεοῦ τε καὶ θνήτου. Τίνα δύναμιν ἔχον; Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν. ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥς τε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι. Durch diese göttliche Vermittelung ist also τὸ πᾶν, das All, mit sich selbst zusammengeschlossen. (Plat. Conv. p. 202.) *) Die Übergangsstufe zu diesem δαιμόνιον bildet der Heros, der dem Göttlichen am meisten nachstrebende, es am reinsten in Leben und Handlungen verwirklichende Göttersohn; ihm mußte deshalb eine besondere Verehrung zu Theil werden, schon als dem Ideal menschlicher Vollkommenheit, welchem die anderen Sterblichen nachzuringen hatten als ihrem erwählten Helden; und diesem Cultus wird eine besondere Kraft der Sühne zugeschrieben. Auch Müller (zu den Eumeniden p. 138.) hebt dies hervor und sagt: „Niemand kann sich mit den religiösen Gebräuchen des Griechischen Alterthums ernstlich beschäftigen, ohne daß ihn an vielen Stellen die Überzeugung berühren muß, daß der Dienst der Todten, von dem wieder der Kultus der Heroen — einer ganzen Klasse erhabener Todten — ausgeht, einen Charakter der Sühne hat, und die dunklen Mächte der Unterwelt, die dem Leben im Allgemeinen feindlich gegenüberstehen, begütigen soll."

*) Man vergleiche damit Stellen wie Parm. 162: Δεῖ ἄρα αὐτὸ (τὸ ἕν) δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν κ. τ. ἑ. wo ferner von dem μετέχειν οὐσίας gehandelt wird, auf das wir unten zurückkommen werden; Tim. 31: δεσμῶν . . . ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν ξυναγωγὸν γίγνεσθαι, δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὑτὸν καὶ τὰ ξυνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ, von der Analogie; Conv. 208: ταύτῃ τῇ μηχανῇ . . . θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, u. a. m.

## Zehntes Kapitel.

Die Heroen. Die Vermittelung. Hermes.

Anſtatt der Titanenkämpfe, worin Gott gegen Gott kämpfte, ſehen wir unter der Oberherrſchaft des Zeus nun die Heroen auftreten, auch noch oft genuthigt βίᾳ Διὸς, gegen ſeinen Willen, etwas durchzuſetzen, wie Καπανεὺς vor Theben,

μηδ' ἂν τὸ σεμνὸν πῦρ νιν εἰργάζθειν Διός
τὸ μὴ σὺ κατ' ἄκρων Περγάμων ἑλεῖν πόλιν.

Der Dichter ſtellt dies Beginnen aber gleich als blinde Wuth dar:

Καπανεὺς δὲ, πῶς εἴπωμι' ἄν, ὡς ἐμαίνετο,

und Zeus ſchlägt den Frevler nieder mit ſeinem Blitz,

ἤδη δ' ὑπερβαίνουσα γεῖσα τειχέων
βάλλει κεραύνῳ Ζεὺς νιν· ἐκτύπησε δὲ
χθὼν, ὥστε δεῖσαι πάντας (Eur. Phoen.)

nicht heißt es mehr, wie Prometheus ruft,

πάντως ἐμέ γ' οὐ θανατώσει,

noch daß er ἕκδικα leide, ſondern Καπανεὺς leidet gerecht, und der fromme Adraſtos, nachdem er δεξιὸν Διὸς τέρας geſehen und den Zeus als den Seinigen feindlich erkannt, weicht ſogleich von der feindlichen Mauer zurück. Zeus, der Olympier, herrſcht nun κατὰ δύκην und haßt und ſtraft den Übermuth der ungebändigten Zunge;

Ζεὺς γὰρ μεγάλης γλώσσης κόμπους ὑπερεχθαίρει.

Damit öffnet ſich uns eine dem gewöhnlichen Bewußtſein näher ſtehende Welt, der Kreis der Heroen und ihrer Großthaten, zu denen ſich auch ein ausgezeichneter Sterblicher erheben, ja dadurch die Gottheit ſich erringen kann. Es erſcheinen auf dieſer vermittelnden Stufe die vielgeprieſenen Bilder aller Männlichkeit, Kraft und Tugend, welche durch ihre ἐγκράτεια die Muſter geworden ſind allen ſpäter Lebenden.

Gleich wie wir 1. Mose 6. geschrieben finden: „Da sahen die Kinder Gottes nach den Töchtern der Menschen, wie sie schön waren, und nahmen zu Weibern, welche sie wollten. . . . Es waren auch zu den Zeiten Tyrannen auf Erden, denn da die Kinder Gottes die Töchter der Menschen beschliefen, und ihnen Kinder zeugten, wurden daraus Gewaltige in der Welt, und berühmte Leute —“ lesen wir bei Plato (Crat. 398.): Ὁ δὲ δὴ ἥρως τί ἂν εἴη; . . . σμικρὸν γὰρ παρῆκται αὐτῶν τὸ ὄνομα, δηλοῦν τὴν ἐκ τοῦ ἔρωτος γένεσιν . . . ἡμίθεοι οἱ ἥρωες . . . Πάντες δή που γεγόνασιν ἐραθέντος ἢ θεοῦ θνητῆς ἢ θνητοῦ θεᾶς: so daß wir in ihnen eine Mittelstufe zwischen Göttern und Menschen erblicken und stets den θεὸς, den δαίμων und den ἥρως in dieser Abstufung zusammengestellt antreffen. In der Republik aber verwahrt sich derselbe noch besonders gegen die Lehre, daß die ἥρωες ἀνθρώπων οὐδὲν βελτίους seien (III. p. 391.), ein Ausspruch, den wir aus andern Stellen werden ergänzen müssen, um die wahre Bedeutung eines Heros nach griechischem Begriff zu erkennen. Leicht ergibt sich dies aus den vorangehenden Worten: „es sei unglaublich, daß Theseus, der Sohn des Poseidon, und Pirithous, Sohn des Zeus, irgend einen Raub begangen haben (δεινὰς ἁρπαγάς), noch würde sonst ein Gottessohn und ein Heros gewagt haben δεινὰ καὶ ἀσεβῆ zu verüben; denn die Götter können nichts Schlechtes erzeugen, und hätte man von einem schlechte Handlungen zu berichten, müsse man ihn nicht Götterſohn nennen.“ Der Heros stellt uns also ein makelloses Abbild der reinen Göttertugend dar, deren Inhalt indeß, wie schon früher angegeben wurde, nach den verschiedenen Epochen ein verschiedener, mehr körperlich oder geistig kräftiger, sein mußte. Als den am meisten gefeierten hellenischen Stammhelden und als Typus der Heroenkraft dürfen wir indeß wohl den Hercules betrachten in seinen Kämpfen, welche ihm die Ehren der Götter erwarben.

Wir haben es nämlich zuvörderst mit den Heroen der Urzeit

zu thun, in welcher Hellas nur Leiden und Übel kannte, doch nicht den Begriff des Bösen; daher wird der Kampf der Helden gegen die κακὰ unter der Gestalt böser Thiere oder anderer ἄται der Zeitlichkeit gerichtet sein; mit Schlangen, Löwen und Drachen werden sie ringen, aber auch den Tod, das furchtbarste Verhängniß des armen Erdgebornen, sollten sie überwinden und in die Welt der Schatten hinabsteigen, um dem Hades seine Beute wiederum zu entreißen. Also that Herakles, Κρονίδαο Ζηνὸς υἱὸς ἀκαμαντομάχας, also thaten die anderen göttlichen Streiter des griechischen Heldenalters, und sie wurden dadurch σωτῆρες und ἀλεξίκακοι. Unter allen aber erwarb der Sohn der Alkmene den höchsten Ruhm und steht am bedeutsamsten da im alten Mythos als Befreier des größten Freundes der Menschen, dem sie alle Güter des Lebens, der Kunst und der Wissenschaft verdanken, des Prometheus. Schon Hesiodus erzählt diese seine That (Theog. Vers 526 ff.), und sagt, es sei dies nicht gegen den Willen des Zeus geschehen:

οὐκ ἀέκητι Ζηνὸς Ὀλυμπίου ὑψιμέδοντος,
ὄφρ' Ἡρακλῆος Θηβαγενέος κλέος εἴη
πλεῖον ἔτ' ἢ τοπάροιθεν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν. *)

Den Helden macht das kräftige Wollen des Guten und sein starkes Vollbringen, und sein Auftreten wird um so gediegener sein, je weniger Wille und That bei ihm geschieden ist, daß er

*) Dieser Grund erinnert an eine Erklärungsart der von Gott gesandten Übel, wie wir sie im alten Testament finden, welche indeß auch das neue wiederholt (Röm. 9, 17.): „Denn die Schrift sagt zu Pharao: Eben darum habe ich dich erweckt, daß ich an dir meine Macht erzeige, auf daß mein Name verkündigt werde in allen Landen.“ Nur heißt es in der Schrift, Gott verstocke deshalb den Sinn des Menschen, um seine Wunderthaten kund zu thun. Der griechische Mythos läßt nach Zeus Willen einen allerdings durch ihn gefesselten Gott befreien, um Herakles Ehre zu geben, und hatte ihn nicht anschmieden lassen εἰς ἀκόλειαν, sondern nur um ihn in die Nothwendigkeit des Weltgesetzes zu zwingen, dessen Herrschaft zu begründen.

nicht ſagt, „Kühn war das Wort, weil es die That nicht war,“ ſondern ganz nach dem Grundſatze des Ariſtoteles lebt: τὸ αὐτὸ τὸ πρακτὸν καὶ τὸ προαιρετόν (Met. E. p. 122. Br.); mit der Entgegenſetzung des Wollens und Vollbringens verfallen wir ſogleich in die moderne Schwächlichkeit, welche nur zu oft in der kraftloſen ἀρχὴ einer nichtsſagenden προαίρεσις ſtehen bleibt. Anders der Heros des Alterthums! Denn um den Zwieſpalt der Exiſtenz aufzulöſen, zur Harmonie zu führen, bedarf es des heroiſchen Bewußtſeins eines Götterſohnes, der die böſe Zerriſſenheit des Daſeins überwindet und ein Heiland der Menſchen wird, indem er entweder alles Schaden bringende ausrottet und äußeren Frieden begründet (καὶ γὰρ ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστίν. Met. Θ. p. 189, 19.), oder die Willen zu jener göttlichen Kraft beſeelt, welche die Geſchiedenheit der πράγματα in die Einheit des Geiſtes umgeſtaltet. Dieſen Sinn hat für den Griechen ein Heros. Da nun das κακὸν an dem Daſein haftet (οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα. Arist. l. l.) und in den Göttern ein Unterſchied des Guten und Böſen ſo wenig beſteht, wie in den Thieren, καὶ γὰρ ὥςπερ οὐδὲ θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ' ἀρετὴ, οὕτως οὐδὲ θεοῦ (Arist. Eth. N. Z. 1.), ſo tritt erſt im Menſchen jener Zwieſpalt ins Bewußtſein (ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν. id. Met. E. 4.), und kann erſt von dem Heros beſiegt werden, welcher die φευκτὰ περὶ τὰ ἤθη überwindet, die κακία, die ἀκρασία und die θηριότης (id. Eth. N. l. l.): denn heißt es an demſelben Orte: πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστ' ἂν ἁρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν, ἡρωικήν τινα καὶ θείαν κ. τ. ἑ. Durch dieſe ὑπερβολὴ ἀρετῆς nämlich und dieſe dem Zuſtande des Thieres am meiſten entgegengeſetzte Haltung werde der Menſch, wie man ſagt, zum Gott erhoben (ſ. Plat. Legg. VII, 818.), und damit die urſprüngliche Einheit ſeines Weſens wieder hergeſtellt. Denn wie auch immer Menſchen und Götter geſchieden ſeien, ſingt Pindar (Nem. VI.):

ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν
νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις.

Ihren Gegensatz finden die Heroen an allen gegen die göttliche Harmonie ankämpfenden Geistern, mögen diese im Kampf mit den Musen, mit dem Apoll oder dem Dionysos dargestellt werden; es sind dies aber die wahren Nachkommen der alten Götterverächter, der Titanen oder der διαιρετικοὶ θεοί, welche die ἀρεταὶ καθαρτικαὶ nicht zu üben verstanden und deshalb die empfindlichste Strafe erleiden mußten, indem sie ἧσιν ἀτασθαλίῃσιν schmählich zu Grunde gingen. Daß aber Zeus nicht gestattete seiner Hoheit zu spotten und daß der Heros nur durch Duldung, durch ἐγκράτεια, konnte der Ehre des Olymps theilhaftig werden, zeigen die Erzählungen der Fabelwelt schon, und wir dürfen nicht erwarten darin eine Änderung des Sinnes unter dem Volke anzutreffen bis in die Zeiten seines Verfalls: wenigstens finden wir bei Plato (Legg. VIII, 840.) jenen Gegensatz des körperlichen Heroismus der Athleten und des die Weltlust besiegenden Kampfes auf das schönste gezeichnet; wenn nämlich jene Duldung und Enthaltsamkeit übten um den Sieg im Ringen und Wettlauf, sollen nicht unsere Kinder dafür sich des schönsten Sieges erfreuen, τῆς τῶν ἡδονῶν νίκης ἐγκρατεῖς ὄντες ἂν ζῇν εὐδαιμόνως, ἡττώμενοι δὲ τοὐναντίον ἅπαν. Mußte doch unter dem Einflusse der Bildung dieser späteren Zeit selbst Herakles zu einem Heros der Tugend und Selbstüberwindung werden! So wie nun Zenon (Diog Laert. 7. 151.) die Seelen der Weisen Heroen nannte, Pythagoras die ganze Luft von ihnen und den Dämonen angefüllt glaubte, und Pausanias berichtet, sie seien der Bösen Feinde, malte spätere Dichtung dies immer vollständiger aus, bis man sie endlich mit den Engeln identificirte, *) den bösen Dämo-

*) Vgl. Philo, de Mundo: Τὰς δὲ θειοτέρας κατασκευῆς λαχούσας ἅπαντος ἀλογεῖν τοῦ τῆς γῆς χωρίου· ἀνωτάτω δ' εἶναι κρὸς αὐτῷ τῷ αἰθέρι τὰς καθαρωτάτας, ἃς οἱ μὲν παρ' Ἕλλησι φιλοσοφή-

nen aber der Herrschaft des Satan unterwarf, und hiermit einen Dualismus begründete, welchen das Christenthum erst in spätes Entwickelung überwinden sollte.

Fassen wir nun zum Schluß dieser allgemeinen Übersicht noch eins der Hauptmomente ins Auge, was uns bei der ganzen Darstellung als das wesentlichste erschien, das dialektische nämlich, so hätten wir noch einen Augenblick bei der Gestalt und dem Begriffe des Hermes zu verweilen, des Boten der Götter. Obgleich wir nun dieselbe speculative Grundlage schon an andern Göttern beobachtet haben, wird diese Wiederholung gerade eine Bestätigung für die Tiefe und die allgemeine Verbreitung der griechischen Ansicht abgeben, da sie sich in allen Götterbildungen geltend gemacht hat; man muß dafür nur stets auf die Gedanken zurückgehen und die schriftlichen Denkmäler, und nicht durch die Willkür der bildlichen Darstellungen sich verleiten lassen Systeme aufzubauen, welche von den Künstlern bei Vasengemälden und andern Bildungen der Phantasie nicht beabsichtigt wurden: wer kennt nicht die Launen der Künstler und ihre oft so wundersamen Combinationen? Aber auch ein anderer Umstand müßte uns abhalten, in dem hellenischen Götterwesen eine Einheit herstellen zu wollen, welche es nie gehabt hat, daß es nämlich aus den verschiedenartigsten Elementen zusammengewachs; und nur dies Eine ist als begründet festzustellen, weil es den Grund des griechischen Geistes überhaupt bildet, daß sich in allen und den verschiedenartigsten Gebilden dieselbe richtige Erkenntniß von den Gesetzen des Kosmos kund gibt, welche als Bestimmungen des Schicksals oder als ἀνάγκαι des

---

σαντες ἥρωας καλοῦσι καὶ δαίμονας, Μούσῃς δ' ὑποβόλῳ χρώμενος ὀνόμασι, ἀγγέλους. — Wer zweifelt noch, daß dies der Sturz der Wissenschaft und die Begründung eines Aberglaubens werden mußte, welcher allen Schwachen noch lange die einzige Stütze ihrer Zuversicht bleiben wird; denn Erkenntniß fordert in allen Zonen ein geistiges Heldengeschlecht.

Zeus unwandelbar feststehen. Auch Hermes wird dafür noch schließlich den Beweis liefern.

Wir finden ihn beim Hesiodus als einen zeugenden, die Heerden mehrenden Gott zunächst in Verbindung mit der Hekate genannt; nach ihrem Willen jedoch kann sie dieselben auch mindern, ist also Herrin ihrer γένεσις (Theog. 444 sqq.):

Ἐσθλὴ δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ λητὶδ' ἀέξειν,
Βουκολίας τ' ἀγέλας τε, καὶ αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν,
Ποίμνας τ' εἰροπόκων τ' ὀΐων, θυμῷ γε θέλουσα,
Ἐξ ὀλίγων βριάει, καὶ πολλῶν μείονα θῆκεν.

Neben dieser physischen Generation wurde Hermes aber auch Herr aller geistigen, Vater aller Erfindungen und Listen und ist durch Verschlagenheit und Meineid in jeder Beziehung ein Bild des zwiespaltigen Menschengeistes; zugleich ist er Vorsteher aller Weissagungen und überhaupt der Verkündiger des göttlichen Willens für die Menschen, welche er auch als ψυχοπομπὸς in ihre jenseitige Behausung hinübergeleitet. Eben so finden wir ihn unter den Kabiren genannt, unter denen er nach Dionysiodorus den Kasmilos vorstellen soll. *) Brachte indeß Hermes den Zwiespalt in die Welt, so löst er ihn als Erfinder der Leyer, auf der er das Lob der Götter singt, wieder auf in die Harmonie der Weisheit, als letzter Vermittelung des irdisch Besonderten gegen das Himmlische, so daß wir auch hier wieder, in diesem Sohne des Zeus, alle Momente geistiger Entwickelung ausgedrückt sehen, und daß wir ihn deshalb sehr wohl mit den Dämonen zusammenstellen können, von welchen wir in der Epinomis (p. 984, 985.) lesen: . . . δαίμονας, ἀέριον γένος . . . τῆς ἑρμηνείας αἴτιον . . . καὶ ξυμπλήρους δὴ ζώων οὐρανοῦ γεγονότος ἑρμηνεύεσθαι πρὸς ἀλλήλους τε καὶ τοὺς ἀκροτάτους θεοὺς πάντας τε καὶ πάντα . . . Der wahre Interpres jeder bestimmt unterschiedenen Bezeichnung ist aber der λόγος und als Vorsteher aller Redekunst ist Hermes so

*) Beim Schol. des Apoll. Rhod. 1, 917.

der höchste Götterbote, der den λόγος im Menschen hervorbringende Ἑρμηνεύς, die höchste Vermittelung des Unterschiedes, in welchem wir uns in der irdischen Besonderheit befinden, durch Erkenntniß der Wahrheit. Diese Bestimmungen faßt auch Platos Namendeutung im Kratylos (p. 408.) auf, welche sagt: Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς, καὶ τὸ ἑρμηνέα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ κλοπικόν τε καὶ τὸ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δύναμίν ἐστι πᾶσα αὕτη ἡ πραγματεία. Im Theaetet aber (p. 209.) lesen wir: λόγος ἦν ἡ τῆς σῆς διαφοράτητος ἑρμηνεία. Bekannt ist ferner der Hermes ἐναγώνιος, als welcher er von Pindar mit dem Hercules zusammen genannt wird (Nem. X. 52 sqq.):

εὐρυχόρου ταμίαι Σπάρτας ἀγώνων
μοῖραν Ἑρμᾷ καὶ σὺν Ἡρακλεῖ διέποντι Θάλειαν,
μέλα μὲν ἀνδρῶν δικαίων περικτεδόμενοι.

Da es indeß zu weit führen möchte, hier den ganzen Mythos des Mercur, auch in seinem Verhältniß zu andern Göttern, darzulegen, so fassen wir seinen ganzen Begriff nur noch in die Worte eines gelehrten Freundes zusammen, welcher sich darüber folgendermaßen ausdrückt: „Hermes ist, wie die Dämonen, Vermittler zwischen den Göttern und den Menschen; er bringt den göttlichen Gedanken ins Werden, zur Manifestation, und ist so in der That der wahre Bote der Götter, als das dem Werden des Einzelnen vorstehende Princip, das Überirdische ins Irdische übersetzend, den göttlichen Geist in das Sinnliche. Er ist das Princip der Scheidung, des Maaßes, der Besonderung. So auch den Gedanken der Menschen durch die Sprache zur Gestaltung, das Unendliche in diese endliche Form der Sprache zu bringen, das Innere verständlich zu machen, das ist die Stufe der ἑρμηνεία, elocutio.“ *)

*) In diesem Sinne sind auch die Homerischen Verse gedichtet (Od. o. 319—20.):

In gleicher Weise könnten wir nun hier von dem Poseidonischen Princip handeln, weil man auch ihm das Spaltende und Zertrennende zuschreibt, eben sowohl ihn aber φυτάλμιος und γαιήοχος nennt, da man von einer μίξις des Poseidon und der Demeter berichtet (Paus. VIII. 42.); indessen würden wir auch dann nur dieselben Entwickelungsmomente darzulegen haben, welche in ihrer Ganzheit einer ausführlichen Mythologie angehören, wobei vorzüglich noch sein Verhältniß zu den Kabiren in ein anderes Licht zu setzen sein möchte, als es gewöhnlich geschieht.

Aus der Mannigfaltigkeit aller dieser mythologischen Anschauungen rettete sich zunächst die Philosophie an die sichere Küste des Begriffs, welcher zwar anfangs für den Cultus selbst auflösend wirkte, aber durch seine gigantische Arbeit eine neue Gestaltung der Welt herbeiführte, welche das All in Eins fassend aus seinem unendlichen Schooße die Wiedergeburt des Geistes bewirkte und der nun nicht mehr dem Spiel des Zufalls blind anheimgegebenen Besonderung: die Philosophie aber, οὔ μέζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔθ' ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν (Plat. Tim. 47.), führt allein durch richtige Erkenntniß aus dem Zwiespalt und der Zerrissenheit des Bösen zum wahren Guten, τὸ γὰρ βέβαιον καὶ πιστὸν καὶ ὑγιὲς, τοῦτο ἐγώ φημι

---

Ἑρμείαο ἔκητι διακτόρου, ὃς ἅ τε πάντων
ἀνθρώπων ἔργοισι χάριν καὶ κῦδος ὀπάζει.

Geppert, über den Ursprung der Homerischen Gesänge, I. 133., bemerkt dazu: „Eine ins Unbestimmte und daher auch ins Unhomerische verfließende Verallgemeinerung scheint es uns zu sein, wenn es heißt, Hermes verliehe allem Thun und Treiben der Menschen Ruhm und Anmuth. Dies ist ein zu vager und grenzenloser Wirkungskreis, als daß man ihn mit der Vorstellung eines Homerischen Gottes verbinden könnte." — Auf diese Art möchte das Wesen auch nicht Eines Gottes einheitlich darzustellen sein, und es dürfte für die Reinigungsversuche des Homer und Hesiodus wohl nicht unzeitig sein daran zu erinnern, daß in ihnen, ganz dem Charakter der Volksbücher gemäß, das Verschiedenartigste zusammengeflossen ist, und daß bei solchen von künstlerischer Einheit nicht im Sinne gefeilter Kunstwerke die Rede sein kann; und wie oft ist sie selbst bei diesen verletzt.

εἶναι τὴν ἀληθινὴν φιλοσοφίαν (Ep. X. 358.) und zwar leiſtet ſie dies als Führerin der Muſik, der ſich zu der Harmonie des Geiſtes verklärenden Schöpfung, μουσικὰ ... καὶ ἀ ταύτας ἀγεμιὼν φιλοσοφία ἐπὶ τᾷ τᾶς ψυχᾶς ἐπανορθώσει ταχθεῖσαι ὑπὸ θεῶν τε καὶ νόμων (Tim. Loc. 104.).

# Zweiter Abschnitt.

## Ausbildung des Begriffs des Bösen im Volksbewusstsein und durch die Dichter.

### Erstes Kapitel.

Die Urzeiten. Orpheus.

Dürfen wir den Nachrichten des Thucydides von dem frühesten Zustande der Hellenen Glauben beimessen, dessen Darstellung wohl mehr innere Wahrscheinlichkeit hat, als manches neuere Philosophem, so baute man in Griechenland anfangs weder den Acker, noch bewohnte man feste Städte, sondern führte — nicht das Leben des goldenen Alters — ein Räuberleben (οὐδὲ γῆν φυτεύοντες [ἄδηλον ὄν, ὁπότε τις ἐπελεύσεται, καὶ ἀτειχίστων ἁμα ὄντων, ἄλλος ἀφαιρήσεται] und: πᾶσα γὰρ ἡ Ἑλλὰς ἐσιδηροφόρει, διὰ τὰς ἀφράκτους τε οἰκήσεις, καὶ οὐκ ἀσφαλεῖς παρ' ἀλλήλους ἐφόδους), bis erst ganz allmälich sich ein politisches Nationalgefühl bildete, hauptsächlich seit den troischen Begebenheiten; erst durch die Pisistratiden wurde ja selbst Homer ein Gemeingut der Nation. So werden wir auch Philosopheme und begriffliche Anschauungen nicht zu weit zurück datiren dürfen, da sie in der Regel erst mit einigermaßen gesicherten Zuständen hervortreten, und kein wildes Umherirren, sondern ruhige Betrachtung im festgegründeten Hause verlangen; denn wie kann jemand nur an sichere Bestimmungen denken, wenn nichts in einem Lande Dauer verspricht und nichts gesichert ist, als der Lauf der Gestirne über ihm

ihm. *) Bildern werden wir also begegnen eines leidenschaftlich bewegten Volkslebens, und Ahnungen, Vermuthungen selbst Bestimmungen über die in ihm wirkenden Mächte, neben erhabenen Naturanschauungen von Himmel, Land und Meer, dem sich die ruderliebenden Völkerschaften täglich anvertrauten, ihren Lauf regelnd nach den Gestirnen, während ihre Götter die Sieg verleihenden, Beute gewährenden sind; das Böse ist die Ate, das Unheil, Unglück, das Übel. **) Was aber von Anbeginn die hellenischen Anschauungen auszeichnet ist ihre schönere Form, ihr richtiges Ebenmaß, das nur dem zu Gebote steht, der seinen Gedanken unmittelbar Wirklichkeit gibt, während sich der bloße Gedanke nur zu leicht in das Träumerisch-phantastische des maßlosen Orients verliert. Den Griechen rettete die seinem Geiste inwohnende schaffende Kraft vor solchen Verirrungen; die wirkliche Gestaltung führte ihn zur Schönheit; indeß mußte dies eben die strengere Wirklichkeit des Occidents sein, nicht die üppig wuchernde des Orients, deren Massen der Mensch dennoch mit den kolossalsten Gebilden nie gleichkommt.

Sehen wir die Hellenen nun so begünstigt von Seiten einer strengeren Natur, selbst eines rauhen Klimas, das manchen schon in Griechenland überraschte, so finden wir doch ihre schönste Begünstigung in den vorzüglichen Anlagen ihres Geistes. Denn wenn der Mensch, unter welchem Himmelsstriche er lebe, und wo ihn Hitze nicht ganz erschlafft oder Kälte ganz erstarrt, auf irgend

*) Plat. Tim .p. 19. E. τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος αὖ πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλα ἔμπειρον ἥγημαι, φοβοῦμαι δὲ μή πως ἅτε πλανητὸν ὂν κατὰ πόλεις οἰκήσεις τε ἰδίας οὐδαμῇ διῳκημὸς, ἄσχολον ἅμα καὶ φιλοσόφων ἀνδρῶν ἢ καὶ πολιτικῶν, ὅσα ἄν οἷά τε ἐν πολέμῳ πράττοντες ἔργῳ καὶ λόγῳ προσομιλοῦντες ἑκάστοις πράττοιεν καὶ λέγοιεν.

**) Siehe über der Griechen λῃστεία zu Land und zur See Thucyd. I. init. auch cap. 8. Καὶ οὐχ ἧσσον λῃσταὶ ἦσαν οἱ νησιῶται, Κᾶρές τε ὄντες καὶ Φοίνικες: erst Minos reinigte das Meer einigermaßen von den Seeräubern.

eine Weiſe ſich zum Herrn der ihn umgebenden Natur zu machen, ſie — und wär's durch Zauberei — zu überwinden ſtrebt, ſo erkannte der Hellene früh, daß dies durch Maſſenhaftigkeit nicht zu erreichen, ſondern daß Herrſchaft über die Natur nur im Geſetz des Geiſtes gegeben iſt; dieſer eben, wie es Plato ausdrückt, ſei βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς (Phil. 28.). Dieſe frühe Erkenntniß hat alle die herrlichen Werke des griechiſchen Geiſtes erzeugt und wo er ſchuf, trat er als Meiſter auf eben durch das Geſetz; er gab den Kanon, den Typus, die Regel, oder wie man es nenne, und wurde dadurch für alle Kunſtbildungen, für alle geſetzmäßigen und nothwendigen Gedankenbeſtimmungen ein ewig unerreichbares Vorbild allen nachlebenden Geſchlechtern der Menſchen; ſein Geiſt unterwarf ſchon nach den frühſten Vorſtellungen die blinde Materie dem Geſetz. Daß eben dieſe Vorſtellungen ſich ſo ſchön geſtalten konnten, war der Vorzug helleniſcher reiner Phantaſie, welche, wie der δημιουργὸς καὶ ποιητὴς τοῦ παντός alles ebenmäßig nach den ewigen Urbildern, ſo ihm nachſchaffend, nichts Zufälliges ſchuf, ſondern wirkliches Leben in den Kunſtgebilden jeder Art darzuſtellen wußte: eine Lebendigkeit, deren Mangel eben die Leerheit der meiſten modernen Kunſtſchöpfungen bedingt, wenn ſie auch einen hiſtoriſchen oder Gallerie-Werth haben; ſelbſt unſere Virtuoſität iſt eben nur eine vereinzelte, und wie gar oft geſetzloſe Meiſterſchaft ohne innern wahren Gehalt. Das aber iſt gerade das Große der Griechen, daß dort die Kunſtbildung nicht vereinzelt ſtand, ſondern im Geiſte der Nation ihre mächtigen Wurzeln trieb, und ſo werden wir, ſelbſt nach der Seite des Böſen hin, jene grundſätzliche Schönheit wirkſam ſehen; denn die Häßlichkeit iſt ihnen nur Negation des Schönen, nie maßloſe Verunſtaltung; ein Zug macht das καλὸν zu einem αἰσχρὸν, und das genügt dem feinfühlenden Sinn; Schwanz und Pferdefuß haften nie an dem Menſchen ſelbſt ſondern treten erſt aus dem Thiere hervor und machen den Centauren immer noch zu einem Gegenſtande künſtleriſcher Geſtal-

tung, wenn auch die Physiologie gegen den innern Organismus manches einwenden möchte.

An diesem Orte würden wir nun von der hellenischen Vorzeit zu sprechen haben und es bietet sich einem jeden hier ein unendlich weites Feld, nach den zerstreuten Notizen des Herodot, Pausanias, einigen Andeutungen im Homer u. s. w., gar vieles — zu vermuthen über die Pelasger, ihren Sabäismus oder Astraldienst und ihren Sänger Orpheus, den man wohl etymologisirend mit ὄρφνη zusammengestellt hat, als den Propheten dieses heiligen Dunkels, dieser Nacht hellenischer Urzeit. Man redet, um dies zu begründen, von ὀρφός, orbus, und seiner Verwandtschaft mit ἔρεβος, ἐρεμνός, jedoch wollen Sprachkundige solches Etymologisiren nicht recht anerkennen und meinen, ein Philosoph komme auf diesem Wege zu Betrachtungen und Beziehungen, die eine Sprache dem Forscher nie biete, deren Richtigkeit sich aber eben so wenig darthun ließe: und der Genius, die reiche Phantasie und kühne Ideenverknüpfung der bildenden Künste besonders sind dann vollends geeignet, alle reine Sprachforschung zu verwirren, die nur auf einem comparativen Grunde fest baut und auch ins Detail hinein sicher fortschreitet. Freilich berichtet Pausanias (Lac. XX.): ἄκρα δὲ τοῦ Ταϋγέτου Ταλετὸν ὑπὲρ Βρυσεῶν ἀνέχει. ταύτην ἡλίου καλοῦσιν ἱερὰν, καὶ ἄλλα τε αὐτόθι ἡλίῳ θύουσι καὶ ἵππους· τὰ δὲ αὐτὸ καὶ Πέρσας οἶδα θύειν νομίζοντας . . . οὐ πόρρῳ δὲ τῶν ἄκρων τοῦ Ταϋγέτου Δήμητρος ἐπίκλησιν Ἐλευσενίας ἐστὶν ἱερόν. ἐνταῦθα Ἡρακλέα Λακεδαιμόνιοι κρυφθῆναι φασὶν ὑπὸ Ἀσκληπιοῦ τὸ τραῦμα ἰώμενον. καὶ Ὀρφέως ἐστὶν ἐν αὐτῷ ξόανον, Πελασγῶν, ὥς φασιν, ἔργον. Weiter erzählt er vom Tyndareus, daß er vor dem Verlöbniß der Helena ein Pferdeopfer gebracht: ἐξορκώσας δὲ τὸν ἵππον κατώρυξεν ἐνταῦθα. κίονες δὲ ἑπτὰ, οἱ τοῦ μνήματος τούτου διέχουσιν οὐ πολύ, κατὰ τρόπον οἶμαι τὸν ἀρχαῖον, οὓς ἀστέρων τῶν πλανήτων φασιν ἀγάλματα. Homer

ſpricht von Thamyris, dem Thraker, und bezeichnet den Ort, wo er mit den (helleniſchen) Muſen zuſammengetroffen und wie ſie ihn geſtraft, ihm den göttlichen Geſang genommen, und es findet ſich wohl ſonſt noch bei ſpätern Schriftſtellern und den Scholiaſten manche eingeſtreute Bemerkung; doch ſie erhellen nicht das Pelasgiſche Dunkel und es iſt, um nur bei Orpheus zu verweilen, kaum glaublich, daß er ſich ſelbſt, oder daß ſeine Mitbürger ihn den Dunkeln genannt haben, da er doch wohl der Sänger des Pelasgiſchen oder Perſiſchen Lichtgottes war und nicht einer der Finſterniß, wie ja noch Pindar ſagt (Pyth. IV. 176.):

ἐξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμικτὰς ἀοιδᾶν πατήρ
ἔμολεν, εὐαίνητος Ὀρφεύς.

Außerdem ſoll er den Sänger mit einem Beiworte, das man wohl ſonſt dem Apollo gibt, χρυσάορα genannt haben, ſo daß er hier in der ſpäteren Anſchauung, als ἀοιδᾶν πατήρ, völlig als ein helleniſcher Sänger auftritt, zum Urtypus geworden iſt, und uns nun wie die Nebelgeſtalten Oſſians auf der Höhe ſeines Berges erſcheint; aber ſeine Zeit ſah ihn hell leuchten und nicht als οἷος ἐν ὄρφνᾳ.

Wunderbar ſind allerdings die wechſelſeitigen Beziehungen der Völker und die geringſten Züge ihres urſprünglichen Zuſammenhanges verdienen Beachtung; indeß muß man auf ſo unſicherem Boden Vermuthungen nur als ſolche geben, und wo wir nur wiſſen, daß etwas war, aus dieſem „daß“ nicht das ganze „Was“ herausconſtruiren wollen, noch einzelne Nachrichten zu einem vollſtändigen Gebäude ausſpinnen; wie man etwa aus dem Geſtirndienſt und den geopferten Pferden das alte Pelasgerthum herſtellen möchte, da ja noch außerdem bemerkt wird, daß es die Perſer eben ſo gehalten. Wer in ſolchen Fällen nur das Sichere gibt und ſeine Ohren vor eigenen Zuflüſterungen verſchließt, gibt meiſt mehr als die kühnſte Phantaſie und tiefe Speculation, da ſchlagende Einzelnheiten hier mehr ſagen als eine

ganze lange Geschichte. *) Halten wir uns also für die Personen des Orpheus und Thamyris an die sichere Nachricht bei Plato (Resp. X. p. 620.): „daß die Seele, die einmal des Orpheus gewesen, ein Schwanenleben gewählt, indem sie aus Haß gegen das weibliche Geschlecht, wegen des von ihm erlittenen Todes, nicht habe gewollt vom Weibe geboren werden; und die des Thamyris habe eine Nachtigall gewählt." So sind uns wenigstens durch eine schöne Metamorphose die Seelen der alten Sänger gerettet und umgeben uns noch als gegenwärtige, wie zweifelhaft auch ihr irdisches Dasein in Menschengestalt mit seinen näheren Umständen erscheine. Daß aber das Zerreißen des Orpheus auf die Zerrissenheit des damaligen Volksbewußtseins und sein Zerrissenwerden durch die neue hellenische Gestaltung desselben zu beziehen sei, wie es uns öfter wiederholt worden ist daß es sich verhielte, lassen wir, an diesem Orte wenigstens, dahingestellt sein, und entnehmen alle dem nur das Eine: der eigentlich hellenische Zustand ruhte auf einer für uns dunklen Vergangenheit, deren einzelne Spuren, vorzüglich durch die reichen Sprachbeziehungen nach Asien hinüberführen; erst nach vielfachen innern und äußern Kämpfen arbeitete er sich so hervor, wie wir ihn bei der frühesten historischen Gewißheit finden, und gibt durch sein ganzes

*) Wir führen dafür, auch weil es das neueste sein möchte, nur ein Beispiel aus Bopps trefflichem Werke: die Verwandtschaft der malayisch-polynesischen Sprachen mit den indisch-europäischen, an (S. 20.): „Das tahitische pae ist im malayisch-polynesischen Sprachgebiete, so weit wir es kennen, der einzige Überrest der alten Generation, die sonst bei diesem Zahlworte als erloschen angesehen werden müßte. Der neue Ausdruck der Fünfzahl bietet aber die sprachgeschichtliche Merkwürdigkeit dar, daß die Benennung der Hand, die hier zum Symbol der Fünfzahl geworden ist, uns von den Inseln der Südsee zu den britischen hinleitet, wo wir in celtischen Mundarten eine Benennung der Hand finden, die der polynesischen erstaunlich ähnlich sieht. Man vergleiche das irländisch- und schottisch-gaëlische lamh mit dem im Hawaiischen zugleich Hand und Fünf bedeutenden lima. Mit der Bedeutung Fünf greift diese mächtige Hand bis nach Madagascar; die Urbedeutung aber ist in den meisten Dialekten zurückgetreten."

Wesen das Zeugniß dieses Kampfes in einem gänzlichen Lossagen von dem Alten, dem ἀρχαῖον, und einer eigenthümlich neuen Gestaltung, die sich gegen jenes alterthümlich Dunkle in der That als eine jugendlich helle sogleich ankündigt und die nachher durchaus Eine ist. Denn auch die Sprache des Homer ist nicht so verschieden von der spätern attischen selbst, wie es unsere gothischen und althochdeutschen Denkmäler sind von der jetzigen Sprache, oder wie sich die Entwickelungsstufen des Sanskrit verschieden zeigen, und in eben dem Maaße, wie wir, besäße man jene nicht, doch auf das gothische als edler in seiner Form und noch wenig zerstört zurückschließen könnten, so ist ein Rückschluß auf die alterthümliche Sprache von Hellas erlaubt, deren einzelne Zeugen sich noch im Dorischen und andern Dialekten finden, während die homerische Form schon alles unhellenische z. B. das A der Verbalendung, welche das Lateinische und das althochdeutsche noch besitzt, abgestreift hat. Orpheus, ἀοιδᾶν πατήρ, gehört damit einem anderen Zustande an, den wir nicht mehr kennen, welchen wir aber, als hier nicht zum Zwecke führend, bei Seite lassen können, ohne ihn nach seinem bösen Princip zu construiren und an die Örter des Schreckens und der heiligen Scheu zu erinnern, welche sicher aus jener Urzeit ihre grause Bedeutung herschreiben, so daß selbst die neuen Götter sie noch fürchten; Herakles aber, Hellas Befreier, besiegt auch den Hund des Hades und verwundet diesen selber, da er sich widersetzen will, und heißt es (Il. E. 395.):

τλῆ δ' Ἀΐδης ἐν τοῖσι πελώριος ὠκὺν ὀϊστόν,
εὖτέ μιν ωὐτὸς ἀνὴρ, υἱὸς Διὸς αἰγιόχοιο,
ἐν πύλῳ, ἐν νεκύεσσι βαλὼν ὀδύνῃσιν ἔδωκεν.

Schon die einzige, scheinbar äußerliche, Bemerkung, daß das Augment im Homer ein mehr oder weniger gleichgültiges Element geworden ist, während es im Sanskrit nie fehlte, zeigt, welche Kämpfe die Sprache bis auf Homer bestanden, und wie sie schon bedeutende Zerstörungen in ihrem Bau erfahren hatte; denn hätte

man jenes Zeichen noch für durchaus nothwendig gehalten, so hätte es der Sänger selbst, gleich den indischen, nicht vernachlässigen dürfen. Eine solche Vorzeit hatte Hellas bei seiner Geburt schon überwunden; aber eben deshalb konnte es auch als etwas Neues auftreten mit seinen Dichtern und seiner neugebornen Götterwelt, als deren Begründer uns Homer bezeichnet wird und Hesiodus. *) Genug das Volk der Hellenen erwuchs aus dem alten Stamme der Pelasger, und daß dies die Ansicht der Griechen selbst gewesen, geht aus Stellen hervor, welche die Ausdehnung des pelasgischen Gebietes angeben, wie die bekannte beim Aesch. in den Schutzflehenden (262 sqq.), wo Pelasgos, der sich den König der Pelasger nennt, zu seiner Herrschaft rechnet:

. . . πᾶσαν αἶαν, ἧς δι' Ἄξιος ἔρχεται
Στρυμών τε πρὸς δύοντος ἡλίου . . .
ὁρίζομαι δὲ τήνδε Περῥαίβων χθόνα,
Πίνδου τε τἀπέκεινα, Παιόνων πέλας,
ὄρη τε Δωδωναῖα· συντέμνει δ' ὅρος
ὑγρᾶς θαλάσσης· τῶνδε τἀπὶ τάδε κρατῶ,

Daß aber die Pelasger nicht in einem Paradiese gelebt haben, zeigt wohl hinlänglich schon die folgende Schilderung von den Ungeheuern, welche damals das Land unwohnlich machten, und erst Ἄπις,

ἰατρόμαντις παῖς Ἀπόλλωνος, χθόνα
τήνδ' ἐκαθαίρει κνωδάλων βροτοφθόρων.

*) Aus vielen nur noch ein naheliegendes Beispiel schon hervortretender Zerstörung nach Bopp, Vergleichende Gramm., 3te Abth. S. 627.: „Während die Endung μαι noch heute im Neugriechischen Passiv in ungetrübtem Glanze fortbesteht, lag die entsprechende Sanskritform schon in jener Periode in Trümmern, in welcher das älteste Denkmal indischer Litteratur, die Vêda's, verfaßt worden, deren veraltete Sprache uns so manche anderen Überreste des uranfänglichen Sprach-Typus überliefert hat. Dagegen hat Homer schon in der überwiegenden Mehrheit seiner Präsens- und Futurformen der Endung μι entbehren müssen, die ihm sein μαι erzeugt hat und die im Sanskrit die allein bestehende ist."

So lange also Geschichte und Geologie einem ursprünglichen Erdparadiese widersprechen, wird man Mühe haben, dasselbe durch bloße Gedankenannahmen oder Hypothesen zu begründen. Und wofür erfolgte in jenen Urzeiten die Vergötterung? für Erlegung jener κνώδαλα βροτοφθόρα. Solche Heiligsprechungen allein zeigen keine sonderliche Höhe des Gottesbewußtseins. Der homerische Zeus ist schon ein bei weitem geistigeres Wesen, und doch konnte ihn Plato nicht für seinen Staat annehmen, wie viel weniger jene bloßen Schlangen- und Drachentödter, welche sich erst später aus Erlösern von den Übeln, dem Weh und Leiden der irdischen Existenz, in geistige Machthaber und Erlöser der Menschheit umwandelten. Weiter indeß als auf den Pelasgos wußten die Griechen ihre Vorzeit nicht hinaufzuführen und nannten deshalb seinen Vater, den erdgebornen Palächthon, wie Aeschylus in der angeführten Stelle den Pelasgos sagen läßt:

Τοῦ γηγενοῦς γάρ εἰμ' ἐγὼ Παλαίχθονος
Ἶνις Πελασγοῦ.

Ihren weiteren Zusammenhang mit dem Osten recht aufzuklären blieb der neuern Forschung vorbehalten, welche erst zur Gewißheit geführt, was die Hellenen nur ahnten und in den fremden Colonisationen, des Danos und anderer, angedeutet fanden, daß sie die jüngern Söhne des gedächtnißreichen Orients sind. Welche paradiesischen Urzustände uns dieser hingegen aufzuweisen habe, überlassen wir gern einem jeden in den darüber erhaltenen sicheren Nachrichten selbst zu erkennen.

Was aber die sogenannte Orphische Lehre betrifft, so müssen wir davon alle spätere Mystik der Pythagoreer und anderer Schulen und Secten sondern, welche eigene wilde Phantasie zum Theil an jenen dunklen Namen des Orpheus knüpfen; indessen sind uns doch einige bestimmte Andeutungen geblieben, welche uns auf den Inhalt jener Lehre zurückschließen lassen: nur dürfte sich für das hier behandelte Princip daraus wenig Sicheres ergeben. Wenn

freilich der Satz des Aristoteles (Met. A. 1.) begründet ist: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, und mit dem Wissen unmittelbar auch der Widerspruch eintritt, so können wir von den damals schon zum Bewußtsein erwachten Bewohnern Griechenlands voraussetzen, daß ihre Anschauungsweise schon die Momente des Gegensatzes herausgebildet hatte. Sollte daher auch Lobeck Recht haben zu sagen, ... quae sunt Platonicorum commenta frigidissima, omnia ad triadas suas revocare obstinantium, quarum unaquaque continentur tres monades, πατὴρ, νοῦς, δύναμις (Aglaoph. p. 483.), so bleibt doch selbst an ursprünglichen Ausdrücken genug übrig, um gerade das Belebende des Wissens, den Gegensatz, schon herauszuerkennen; und dies ist ein bedeutsamerer Zug, als wenn man jene sieben Säulen auf dem Taygetos, von denen Pausanias berichtet, als Symbole der sieben Planeten so hoch anschlägt, indem dies eine bloße Μίμησις einer Himmelszahl ist, Sieben drüben und Sieben hier, welche noch gar sehr die Kindheit der Gedankenvorstellung oder gar ihrer künstlerischen Darstellung bekundet.*) Was uns derselbe Schriftsteller über die Hymnen des Orpheus berichtet ist, daß sie kurz gewesen seien und den Charakter der Heiligkeit mehr noch als die homerischen an sich getragen haben (IX, 30.): ὅσις δὲ περὶ ποιήσεως ἐπολυπραγμόνησεν, ἤδη τοὺς Ὀρφέως ὕμνους οἶδεν ὄντας, ἑκαστόν τε αὐτῶν ἐπὶ βραχύτατον, καὶ τὸ σύμπαν οὐκ ἐς ἀριθμὸν πολὺν πεποιημένους . . . κόσμῳ μὲν δὴ τῶν ἐπῶν δευτεραῖα φέροιντο ἄν, μετὰ Ὁμήρου γε τοὺς ὕμνους· τιμῆς δὲ ἐκ τοῦ θείου καὶ ἐς πλέον ἐκείνων ἔχουσι.

Nach dieser Angabe und nach dem ganzen Charakter einer kindlichen Zeit läßt sich wohl vermuthen, daß von einem System der Orphischen Lehre in jenen Hymnen nicht die Rede sein konnte und daß es spätere Ausführung ist, wenn Damascius schreibt

*) Als ein Rest der titanischen Naturwelt blieb Hekate stehen, als das Schicksal von der natürlichen Seite her. S. Müller, Dorer I. p. 311.

(Quaest. p. 380.): ἐν ταῖς φερομέναις ταύταις ῥαψῳδίαις Ὀρφικαῖς θεολογία δή τίς ἐστιν, ἣν καὶ οἱ φιλόσοφοι διερμηνεύουσιν, ἀντὶ μὲν τῆς μιᾶς τῶν ὅλων ἀρχῆς τὸν χρόνον τιθέντες, ἀντὶ δὲ τοῖν δυοῖν αἰθέρα καὶ χάος, ἀντὶ δὲ τοῦ ὄντος ἁπλῶς τὸ ὠὸν ἐπιλογιζόμενοι καὶ τριάδα ταύτην πρώτην ποιοῦντες. In der dritten Trias erſcheint dann die Μῆτις: außerdem gab man Waſſer und Erde an als ἀρχαὶ: τὴν δὲ μίαν πρὸ τῶν δυοῖν ἄῤῥητον ἀφίησι (Ἱερώνυμος. l. l. p. 381.). In der dritten Trias jedoch wird hier auch Herakles genannt, συνεῖναι δὲ αὐτῷ τὴν Ἀνάγκην, φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν ἀσώματον διῃρημωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην. Dieſe dritte ἀρχὴ wird als ἀρσενόθηλυς angegeben.

Scheiden wir hier die Auslegungen von dem Urtext, ſo wird ſich Kenntniß eines Gegenſatzes nachweiſen laſſen, zugleich mit dem ächt griechiſchen Streben ſeiner harmoniſchen Auflöſung; denn auch als Sänger finden wir ja den Orpheus hauptſächlich gerühmt, nicht bloß als Seher; die ganze Natur, die Steine ſelbſt ſollten ſich nach ſeinem Geſange gefügt haben, oder nach dem Spiel des Amphion (Paus. IX. 17.): λέγεται καὶ περὶ Ὀρφέως, ὡς καθαρῳδοῦντι πεποιήται αὐτῷ ἀκολουθεῖν τὰ θηρία. Was weiter von ſeiner magiſchen Kunſt, von den Opfern, die er eingerichtet und von ſeinem Ausgange überliefert iſt, haben andere in ſchöner Darſtellung zuſammengetragen, und es bedarf für unſern Gegenſtand nur der Angabe, daß in jenen vorhelleniſchen Zeiten die Gegenſätze ſchon ins Bewußtſein getreten und ihre Verſöhnung geſucht war. Somit übergehen wir die verſchiedenen Alter, das goldene, von welchem berichtet wird (Procul. ad Plat. Phileb. p. 270.), Πλάτων δὲ τοὺς ἐπὶ τῆς Κρονίας περιόδου ἀποβάλλειν φησὶ τὸ γῆρας καὶ ἀεὶ γενέσθαι νεωτέρους, ſo wie das ſilberne über welches Saturnus geherrſcht haben ſoll oder Κρόνας, da gerade in jenen Zeiten die Macht des Böſen noch

nicht gewirkt haben kann, und wenden uns zu dem Kronossohne Zeus und seiner Herrschaft, mit der schon bestimmtere Überlieferungen über den die alte Einheit spaltenden Gegensatz in Verbindung gesetzt sind. Auch wird schon sicherer von einer göttlichen Vorsicht gesprochen, welche der blinden ἀνάγκη gegenüber ein Freies zu begründen anfing, zunächst unter den Göttern, und die im Fortschritt der Zeiten bis zu der höchsten Spitze der Individualität sich entwickelnd, den Menschen selbst als Maaß der Dinge hinstellen ließ, so daß die Götter in die alte Nacht zurücksanken, bis der unbekannte Gott konnte verkündet werden. Die Keime jedoch alles hellenischen Lebens sind, wie schon gesagt, durchaus in jenen Urzeiten zu suchen, in denen, wie Lactantius sagt (I, 13, 11.), Orpheus Saturnum in terra et apud homines commemorat,

πρώτιστος μὲν ἄνασσεν ἐπιχθονίων Κρόνος ἀνδρῶν,
ἐκ δὲ Κρόνου γένετ' αὖτις ἄναξ μέγας εὐρυόπα Ζεύς.

Wenn aber die Urzeiten von Hellas theils wenig bekannt, theils für unser Princip von geringer Bedeutung sind, so deutet das erste Auftreten des hellenischen Stammes sogleich auf die Keime der kräftigsten Entwickelung; denn die Griechen zeigen sich uns schon in den Anfängen als charakteristisch besonderte Elemente desselben Volkes, welches schon in seine Gegensätze auseinander gegangen war, und damit die Möglichkeit künftiger Größe und freier Organisation in sich trug. Gleichwie wir nämlich das Gute als das Ungetrennte, das Böse als das sich Besondernde erkannt haben, und aus dem Durchdringen beider die Versöhnung erwachsen sahen, so finden wir den einen Stamm der Hellenen festhaltend an jener ursprünglichen Einheit des Guten und einer guten Natur, den andern entgegengesetzten sich nach allen Seiten hin besondernd und sich alles mit großer Kunstfertigkeit aneignend was sich irgend ihm als gleichartig anschließen mochte, bei jenem folglich die größte Abgeschiedenheit, bei diesem den freisten Verkehr; und in diesem Gegensatze liegt die Entfaltung des hellenischen Ge-

ſtes, ein Zwieſpalt, der indeß die frühere Einheit der gemeinſamen Nationalität ſtets als verſöhnende Vermittelung über ſich in allen Zweifelfällen anerkannte, ſo lange das Volk nämlich in ſeiner Kraft beharrte; danach mußten freilich die beiden Helden, Dorus und Jon, ſich ermattet einer fremden Herrſchaft unterwerfen.

Sehr beſtimmt ſind die Griechen ſelbſt ſchon ſich dieſes Gegenſatzes bewußt geworden und ihre erhabenſten Geiſter haben ſtets entſchieden für das eine oder das andere Princip des Hellenenthums Partei ergriffen, preiſend oder verdammend, je nachdem der Würfel für ſie gefallen war, indem das Geſetz des Solon, es ſolle jeder ſich für eine Sache entſcheiden, wohl den Hellenen nicht ein äußerlich gegebenes war, ſondern wie alle guten Geſetze, aus ihrer eigenſten Natur hervorging: ſie mußten Partei ergreifen und achteten es durchaus des Mannes würdig, eine beſtimmte Richtung und Meinung offen zu vertreten; zweizüngige Naturen entwickelten ſich erſt mit den Zeiten des Verfalls. Der bekannteſte Ausſpruch darüber iſt der des Geſandten der Korinther (bei Thucyd., I. 121.), welchem wir nur eine Stelle, die den Charakter der ſich bekämpfenden Stämme zeichnet, entnehmen; es heißt dort: *καὶ ὅταν τὴν ἐπιστήμην ἐς τὸ ἴσον καταστήσωμεν, τῇ γε εὐψυχίᾳ δῆπου περιεσόμεθα. ὁ γὰρ ἡμεῖς φύσει ἔχομεν ἀγαθὸν, ἐκείνοις οὐκ ἂν γένοιτο διδαχῇ· ὁ δ' ἐκεῖνοι ἐπιστήμῃ προὔχουσι, καθαιρετέον ἡμῖν ἐστι μελέτῃ.* Die guten, tüchtigen, einheitlichen Naturen, und die *ἐπιστήμη* mit allen ihren Folgerungen, bilden alſo die Elemente dieſes Widerſpruchs, und es werden demnach auf der einen Seite ſtehen die Dogmatiker, auf der andern die Sophiſten, in ſo fern man nämlich alles die Einheit zerreißende Erkennen und die ganze Theorie des Werdens dahin rechnen kann, weil dieſes ja immer ein ſich von ſich ſelbſt Sonderndes vorausſetzt: die Ausbildung der Wiſſenſchaft, als den Geiſt der Erfindung, des Zwieſpalts und Fortſchrittes fordernd, wird aber mehr den Joniern zufallen, indem die ioniſche Beweglichkeit

allein vermochte, den ſtarren doriſchen Dogmatismus in Fluß zu bringen. Das Höchſte aber wurde überall von den königlichen Männern erreicht, welche beide Gegenſätze in Eins zu faſſen die ausgezeichnete Kraft beſaßen: an ihrer Spitze ſteht der göttliche Platon, deſſen Dialektik die Verſöhnung des griechiſchen Geiſtes bildet, und den man in dieſer Beziehung wohl dem Herakles vergleichen mag, welcher auch den gefeſſelten und als Widerſacher der Götter geſtraften Titanen göttlichen Stammes durch ſeine Pfeile befreite und vom Felſen löſte. Alſo ſühnte Plato, indem er des Sokrates erhabenes Werk vollendete, den bis dahin zwieſpältigen und gottgeſchiedenen Menſchengeiſt, indem er die Einheit der Gegenſätze erkannte und die Vielen als dem Einen nothwendig angehörend ausſprach, ohne jedoch, wie man wohl in neuern Zeiten gethan, Gutes und Böſes als gleich zu ſetzen, da eine ſolche Annahme ſtets Mangel an richtiger Einſicht verräth, die Griechen aber die Natur der Dinge zu genau erforſcht hatten, um in ſolche Oberflächlichkeit zu verfallen.

Indem wir aber nun ins Einzelne gehen wollen, haben wir für jeden Schriftſteller und für jede Epoche die Spaltung aufzuſuchen, in welcher ſie befangen ſind, die Gegenſätze, deren ſie Herr zu werden ſtrebten; je bedeutender dieſe ſich zeigen, deſto reicher wird die zu verfolgende Entwickelung ſein, und die Wichtigkeit und Größe eines Autors ſo wie ſeiner Zeit wird ſich nach der Macht des Zwieſpalts beurtheilen laſſen, den ſie hervortreten laſſen, und welcher in den Schriftſtellern als dem bewußten Organ der Zeiten uns aufbehalten und vor Augen geſtellt iſt. Wo keine Spaltung, iſt kein Leben.

## Zweites Kapitel.

### Hesiodus.

Den Hesiodus haben wir schon früher als einen mehr philosophischen Dichter erkannt; seine Darstellung ist in vielen Theilen durchaus begrifflich und eben deshalb dem Cultus und dem Volksglauben fern geblieben; jedoch ist der uns überlieferte Text ein so vielfach verschlungener nach Gedanken und Bildern, daß er nicht Einer Zeit angehören kann, noch Einem Verfasser, sondern daß alle Zeiten Griechenlands fast hier ihre mythologischen Anschauungen niedergelegt haben von den ersten Anfängen seines Denkens bis herüber zu den mythologisirenden Philosophen, und es die Aufgabe eines in allen Epochen seiner Litteratur gleich bewanderten Kritikers ist, das also Überarbeitete richtig zu beleuchten, da mit dem Hinauswerfen späterer Zuthaten vielleicht die Fortbildung oder Umgestaltung eines Mythos verloren geht. Vielfach indeß finden sich in diesem Dichter uralte Überlieferungen, und wohl die ältesten der Hellenen, weshalb wir ihn auch glaubten vor Homer betrachten zu müssen, da dieser nur noch die Trümmer kosmogonischer Elemente enthält und über das Werden der Welt, den Eintritt des Gegensatzes kein rechtes Bewußtsein mehr verräth: bei ihm sind die dunkeln Mächte ein Überwundenes und er wandelt deshalb im reinsten Sonnenlicht des hellenischen Tages. Hesiodus aber läßt sich in seinen Ansichten öfter an die Orphische Lehre anknüpfen und bildet so den Übergang zum Griechenthum; er steht auf der Schwelle der alten und neuen Zeit und sein ganzes Werk zeigt die Spuren des Kampfes beider bis zur Begründung einer gesetzmäßig nach dem Willen des Zeus geordneten Herrschaft. Nicht ohne Bedeutung ist es nun, daß sich die Be-

griffsentwickelung des griechischen Volkes schon an die religiösen Vorstellungen anknüpfen läßt und daß die Philosophie selbst in vielen Fällen mythologischer Vorstellungen sich bemeistern konnte, da dies die Fortbildung Eines und desselben Geistes zeigt, und die wissenschaftliche Betrachtung kein fremdartig mit der Nationalität streitendes Element war, sondern sich nach ihrer ganzen Höhe schon in den Denkmälern der ersten Zeiten ankündigt. Denn mag auch das begriffne Wesen der Gottheit anders erscheinen als das kosmogonisch oder theogonisch angeschaute, und mag man selbst den Sokrates und andere Männer öffentlich angeklagt haben, weil sie neue Götter einführen wollten, so blieb doch das Streben der Griechen immer, die Vielen zu einer Einheit zu führen, wie wir dies, als in dem ältesten Denkmal, im Hesiodus geschildert finden.

Den nächsten Übergang von der orphischen Theogonie zu der des Hesiodus dürfte eine Meinung bilden, welche wir beim Proculus (in Tim. V, 323.) aufbehalten finden: ὁ δημιουργὸς, ὡς ὁ Ὀρφεύς φησι, τρέφεται μὲν ὑπὸ τῆς Ἀδραστείας, σύνεστι δὲ καὶ τῇ Ἀνάγκῃ, γεννᾷ δὲ τὴν Εἱμαρμένην. Erwägen wir dabei, daß Nemesis das All und die Geschicke im Gleichgewichte erhält, daß sie „magna parvis aequare studet," und daß auch noch Pindar für einen Helden flieht (Ol. VIII, 86.): εὔχομαι ἀμφὶ καλῶν μοίρᾳ Νέμεσιν διχόβουλον μὴ θέμεν, so besitzen wir in jener orphischen Stelle schon die Elemente der späteren Weltordnung, welche Hesiodus nur in so fern weiter entwickelt, als seine Theogonie den Zeus zum Herrn des All macht, ohne aber die Bedeutung der εἱμαρμένη aufzuheben.

Τὼς γάρ οἱ ἐφρασάτην, ἵνα μὴ βασιληΐδα τιμὴν
Ἄλλος ἔχῃ, Διὸς ἀντὶ, θεῶν αἰειγενετάων.
Ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι. *)

*) Theog. 894 sq. Sollte diese Stelle auch erst später hineingesetzt sein, so leidet es doch keinen Zweifel, daß sie den alten Mythus consequent

Stellt uns indeß die Theogonie den Zeus als einen Werdenden dar, so finden wir in den Ἔργα ihn im Beſitz der vollen Herrſchaft, und von ihm iſt alles ausgegangen:

Δεῦτε δὴ, ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι,
Ὃν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε,
Ῥητοί τ' ἄρρητοί τε, Διὸς μεγάλοιο ἕκητι. (Vers 2—5.)

Doch auch dieſes Gedicht zeigt ihn noch keinesweges als einen liebenden Vater, ſondern er iſt der Gott des Zorns, der eiferſüchtig auf ſeine Ehren den Menſchen die Gaben der Künſte und der Erkenntniß, mit einem Worte den Himmelsfunken des Prometheus, beneidet, und ſie dafür mit harten Plagen ſtraft, ſo daß er es iſt, welcher ihnen Elend bereitet (v. 46 sqq.):

Ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε χολωσάμενος φρεσὶν ἦσιν,
Ὅττί μιν ἐξαπάτησε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης.
Τοὔνεκ' ἄρ' ἀνθρώποισιν ἐμήσατο κήδεα λυγρά.

Allerdings kann es widerſprechend ſcheinen, wenn kurz zuvor von den Ἰθείῃσι δίκαις, αἵν' ἐκ Διός εἰσιν ἄρισται,
geſprochen wird, und es dennoch heißt:

Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι,

indeß ſind dies keine härteren Gegenſätze als wir ſie noch heut zu Tage nach vielen Religionsanſichten und im Staatsleben, bei einer mangelhaften Erkenntniß des Begriffs der Gerechtigkeit, antreffen: es iſt in jenen Verſen das Leben nach der einfachſten Anſicht gezeichnet, und der Neid der Großen wird mit ihrem Gerechtigkeitsgefühl durchaus nicht widerſprechend gefunden; neidlos iſt nur die höchſte Weisheit. Auf der andern Seite leſen wir eben ſo, daß die Schuld der Menſchen das harte Leben und die Leiden des eiſernen Zeitalters heraufführte, daß Luſt und Übermuth ihnen das Verderben und den Tod bereitet, und daß ein

ſpäterer

fortgebildet hat, weshalb ſie für den Zuſammenhang des Ganzen immer beibehalten werden muß. S. jedoch Gruppe a. a. O. p. 86 ff.

ſpäterer Richterſpruch ſie dafür ſtrafen werde: genüg es ſind alle die verſchiedenartigen Motive vorhanden, welche man eben nach erſter Anſchauung dem Böſen unterſchiebt, nur kein abſolut böſes Weſen welches die Menſchen verlockt hätte; iſt eine Verführung und eine Schuld anzuerkennen, ſo liegt ſie, nach griechiſcher Anſicht, ſchon in dem Menſchen ſelbſt, über deſſen Ungerechtigkeit erzürnt, nach der ſchönen Dichtung, auch Nemeſis die Erde verließ. Man leſe des Heſiodus treffliche Schilderung von den πέμπτοισι ἀνδράσι (ε. 172.), in welcher er Eigenſucht als den Hauptgrund des Verderbens angibt; σχέτλιοι, ruft er über ſie aus, οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες, nicht Gerechtigkeit, nicht Schaam, nicht den Eid, noch das Gute ehren ſie,

. . . μᾶλλον δὲ κακῶν ἐκατῆρα καὶ ὕβριν
Ἀνέρα τιμήσουσι.

Die Μῦθοι σκολιοὶ und der Ζῆλος werden walten; dann aber entfliehen zu den Himmliſchen Αἰδὼς καὶ Νέμεσις, den Menſchen nur ἄλγεα λυγρὰ zurücklaſſend; und, fügt er bedeutſam hinzu: κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή. Im Menſchengeiſt liegt das Übel, er iſt der Quell des Böſen; woher aber kommt Errettung? Sie liegt in der Gerechtigkeit:

Ὦ Πέρση· σὺ δ' ἄκουε δίκης μηδ' ὕβριν ὄφελλε·

denn durch die Hybris wird die Ἄτη erweckt, Δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει, ἐς τέλος ἐξελθοῦσα: wer aber die Gerechtigkeit mißachtet, dem iſt τὸ κακὸν bereitet mit allen den dort beſchriebenen Folgen.

Heſiodus macht alſo nicht einen Gott zum Urheber des menſchlichen Frevels; er ehrt den Menſchen ſo weit, daß er ihn als Thäter ſeiner Thaten betrachtet und den Sturz der Dike, die Flucht der Nemeſis als den wahren Abfall des Sterblichen von der Gottheit angibt. Freilich iſt die Büchſe der Pandora als ein Geſchenk Jupiters geſchildert, der zürnend ſich rächen wollte an den abtrünnigen frevelnden Menſchen; aber darin haben wir nur einen Überreſt alter titaniſcher Weltanſchauung zu erblicken, welche

bald durch den Begriff der Δίκη ſollte überwunden werden: auch ſagt Heſiodus (ε. 177.):

Ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμίξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.

So war durch die Liſt des Prometheus der wichtigſte und der erſte Schritt zur Befreiung der Menſchheit aus den Banden elender Blindheit geſchehen, und ſicher mag man nicht irren wenn man ein ſolches Losreißen als einen Titanenkampf darſtellt, der Himmel und Erde erſchüttert hat, bis die Verſöhnung herbeigeführt wurde. Das Bild dieſer Spaltung gibt uns in epiſcher Weiſe Heſiodus, welcher zugleich, wie geſagt, den Grundſtein helleniſcher Weltanſicht legt in dem Begriffe der Gerechtigkeit, und ſchon die Verſöhnung kennt und den Erretter Griechenlands und des Prometheus, den Herakles, den Schlangen- und Drachentödter, der auch das ſchwere Leid des Japetioniden endete, und als der Befreier mit Recht geprieſen wird.

Beachtenswerth iſt noch die feine griechiſche Anſicht von der Strafe, die wir bei dieſem Dichter finden, wenn wir nämlich den übeln Ruf, den er auch als eine Gottheit ſchildert, alſo anſehen wollen:

. . . δεινὴν δὲ βροτῶν ὑπαλεύεο φήμην (ε. 758.);

indeß kennt er freilich auch die Erinnyen als Rächer des Eides und jeder Übertretung. *)

---

*) Die Anſicht Creuzers, Symbolik I. p. 69: „Was man, meines Erachtens, mit Grund ſagen kann, iſt daß in der Heſiodiſchen Theologie ſchon ein beſtimmteres Hervortreten von göttlichen Perſönlichkeiten bemerkbar iſt. Götter, als mit Verſtand, Leidenſchaft und Willen begabte Weſen und die ihres Gleichen zeugen, alſo Göttergeſchlechter, bilden den Hauptinhalt ſeines theologiſchen Geſangs, der eben deswegen Theogonie iſt und heißt," möchte ſchon durch Hegels Wort beſeitigt werden können (Phil. d. Rel. II. p. 162 der 2. Ausg.), daß in dem Götterkriege „die geſchichtliche Entwickelung der Natur der griechiſchen Götter ausgedrückt ſei." „Das aber, — fährt Hegel fort — daß ſie als das geiſtige Princip ſich zur Herrſchaft erhoben und das Natürliche beſiegt haben, das iſt ihre weſentliche That und das weſentliche Bewußtſeyn der Griechen von ihnen." Göttergeſchlech-

## Drittes Kapitel.

### Homer.

Sollen wir für wahr halten, was Sokrates bei Platon von den Dichtern sagt, dem ποιητικὸν γένος, daß sie nur nachzuahmen verständen, und daß ihre Kunst nur hervorzubringen vermöchte, was sie erlebt haben, daß sie aber die Dinge selbst nicht schauten, noch ihr Wesen darstellten und daß sie ein Verderb seien für die Seelen der Zuhörer, so viele ihrer nicht das Heilmittel besitzen, daß sie wissen, wie sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten. Und fährt er fort (Resp. X.), ich muß mich wohl erklären, wiewohl eine Liebe und Scheu, die ich von Kindheit an für den Homeros hege, mich hindern will zu reden. Denn er mag doch wol aller dieser trefflichen Tragiker erster Lehrer und Anführer gewesen sein. Aber kein Mann soll uns doch über die Wahrheit gehen; also muß ich wol sagen was ich denke.

Werden wir danach hoffen dürfen von dem Dichter richtige Bestimmungen über das Böse an sich zu erhalten, oder werden wir uns müssen mit Vorstellungen genügen lassen, welche die Natur der Dinge selbst in nichts berühren? Auf jeden Fall indeß gewinnen wir die Ansicht der homerischen Zeit, und es zeigt sich vielleicht schon manches wichtige Moment, das später fruchtbar und der Sache entsprechend ausgebildet wurde, da wir mit Homer

---

ter bilden eben so wenig den Hauptinhalt der Mythologie wie Fürstengeschlechter den der Geschichte; in beiden handelt es sich um ein Princip. Man vergleiche damit, was Creuzer S. 70—71. über den Hesiodus hinzufügt, besonders die Stelle: „Mit Einem Worte, Hesiodus ist einem Künstler zu vergleichen, der nach einer in seinem eigenen Geist entworfenen Zeichnung aus verschiedenen Steinarten und Glasflüssen ein künstliches Mosaiko zusammenfügt, ohne zu wissen ꝛc."

gewiß erwarten können etwas rein Helleniſches zu finden. Aus ſeinen Bildern, ſeinen μιμήσεις, erhob man ſich ja zur Anſchauung und wahrhaften Darſtellung der Urbilder; und auch er wird uns die Welt des Böſen als eine Zerriſſenheit, als in der διαίρεσις begriffen ſchildern. Damit hätten wir denn wenigſtens das Princip geſichert und in den Anfang des Bewußtſeins der Griechen darüber geſtellt.

Wenn nun dem Tieferdenkenden der doriſche Charakter der Geſänge des Heſiodus, auch in der Form, wie man ſie neuerlich herzuſtellen verſucht hat, nicht entgehen kann, ſo wird uns Homer als der ioniſche Dichter von den Griechen ſelbſt genannt: *) auch Plato ſagt, er ſchildere ioniſches Leben, οὐ μέντοι Λακωνικόν γε ἀλλά τινα μᾶλλον Ἰωνικὸν βίον διεξέρχεται ἑκάστοτε (Legg. III. 680.); den Klinias aber läßt er daſelbſt die Bemerkung machen, ἔοικέ γε ὁ ποιητὴς ὑμῖν οὗτος γεγονέναι χαρίεις. καὶ γὰρ δὴ καὶ ἄλλα αὐτοῦ διεληλύθαμεν μάλ' ἀστεῖα, οὐ μὴν πολλά γε· οὐ γὰρ σφόδρα χρώμεθα οἱ Κρῆτες τοῖς ξενικοῖς ποιήμασιν. So ſehr waren die Anſichten und Beſtrebungen der verſchiedenen griechiſchen Stämme in ſich feſt gegründet, und in ſolchem Maaße trägt ſelbſt der Dichter den Charakter nicht allein der Nation ſondern ſeines Staats; einzig dadurch wurde die nie wieder geſehene Charakteriſtik der Kunſtwerke bis ins unſcheinbarſte Detail hinein möglich, welche allein vollendete Schöpfungen hervorzurufen im Stande iſt. **)

Im Gegenſatze der doriſchen ſtarren Einheit, welche alle Be-

*) Tim. Loc. de a. m. (p. 104. Bekker): εἰ δέ κά τις σκλαρὸς καὶ ἀπειθής, τῷ δ' ἐπέσθω κόλασις ἅ τ' ἐκ τῶν νόμων καὶ ἃ ἐκ τῶν λόγων, σύντονα ἐκάγοισα. δείματά τε ὑπουράνια καὶ τὰ καθ' Ἅιδεω ἅτι κολάσιες ἀπαραίτητοι ἀπόκεινται δυσδαίμοσι νερτέροις, καὶ πάλλα ὅσα ἐπαίνεω τὸν Ἰωνικὸν ποιητὰν ἐκ παλαιᾶς ποιεῦντα τὼς ἐναγέας.

**) S. darüber auch K. O. Müller, Geſch. der griech. Litt. I. p. 76 ff. — Metrodor indeß, bei Plutarch (Quaest. Symp. VI. 8, 1.), ſchreibt den Cultus der Βούβρωσις (Il. Ω. 532.) den Aeolern zu; Ariſtarch erkennt den Pulsſchlag eines ioniſchen Herzens in der Bruſt Homers.

wegung von sich abhielt als dem Göttlichen widerstrebend, und welche sich endlich in den Satz zusammenfaßte: nur das Sein ist, entwickelte sich das ionische Leben in freiester Mannigfaltigkeit der werdenden Form. Es kann deshalb niemand Wunder nehmen, daß jeder Stamm das Fremdartige, Widersprechende auch als Fremdes betrachtete, daß die beiden Elemente sich gegenseitig ausschlossen und daß die Dorer ihre ungetrübte, in ewiger Ruhe verharrende Einheit als das Gute, so wie ihren Gegensatz, das unstät unzuverlässige ionisch demokratische Leben als das Böse bezeichnen: alle ernsten, dem wilden Treiben der Volksmassen abholden Geister neigten daher auch, mit vorwiegend aristokratischem Sinn, zum Dorismus. Der dichterische Repräsentant der Bewegung ist nun Homer, und ihn schloß Plato ganz consequent von seinem Staate aus, als lehre er Unwürdiges über die Götter; jedoch stand Plato, wie gesagt, auf der Höhe, daß er auch den Widerspruch als nothwendig anerkannte und dem Werden sein volles Recht angedeihen ließ; niemand möge in ihm einen starren Dogmatiker vermuthen, der wahrheitsscheu, die Entfaltung der Momente des Geistes, oder freie wissenschaftliche Bewegung fürchtend, sich in todte Lehrformen geflüchtet; dazu war er zu tiefen Geistes: hemmt er, so fordert er nur die dem Fortschritte nöthige Ruhe, und gestattet selbst einen Streit über die Principien, die ἀρχαὶ, um ihre wahrhafte Begründung nicht blos vom Buchstaben zu erfahren. Nach dieser Richtung hin haben wir seine Polemik gegen den Homer aufzufassen, über die er sich selbst entschuldigt, προσείπωμεν δὲ αὐτῇ (τῇ ποιήσει) μὴ καί τινα σκληρότητα ἡμῶν καὶ ἀγροικίαν καταγνῶ, ὅτι παλαιὰ μέν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ: denn sagt er, ὁ λόγος ἡμᾶς ἥρει. Gegen die Vertheidiger des Dichters, welche behaupten, er habe Hellas erzogen, gebildet, wehrt er nur ab, daß er die ἡδυσμένη μοῦσα in seinem Staate nicht aufnehmen könne; denn sobald dies geschehe, ἡδονή σοι καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασι-

λεύσεσθον ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῇ ἀεὶ δόξαντος βελτίστου λόγου.*)

Die Grundlage des ionischen Lebens bildet, wie wir dies nach jenem Zwiespalt schon vermuthen durften, die möglichste Selbständigkeit der Einzelnheit, des Individuums, eine Ansicht, welche später zur Atomistik führen und statt der obersten Leitung der göttlichen Weisheit die Tyche als Lenkerin der Welt anerkennen sollte. Den vollkommenen Abdruck eines solchen individuell selbständigen Lebens finden wir im Homer, dessen Ansicht sich sogar zu solcher Freiheit entwickelte, daß er, ganz im Sinne des Jonismus, dem Einzelnen zugesteht, ὑπὲρ αἶσαν handeln zu können, womit zuerst das Moment des freien Willens in sein Recht eintrat und die Würde des Menschen vollständig begründet wurde, während der Dorismus nur die Strenge des unwandelbaren Gesetzes kennt.**) Wenn man daher versucht hat, im Homer eine Einheit und vollkommene Übereinstimmung der Theile, d. h. ohne Widerspruch, herzustellen, so möchte solche Bemühung an dem Grundcharakter ionisch individueller Zeichnung scheitern, welche gerade die freie Haltung aller Besonderheiten verlangt und also

*) „Wirst du aber die süßliche Muse aufnehmen, dichte sie nun Gesänge oder gesprochene Verse (ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν): so werden dir Lust und Unlust im Staate das Regiment führen, statt des Gesetzes und der jedesmal in der Gemeine für das Beste gehaltenen erwünschten Gedanken." Schleiermacher, nach Plato, Rep. X. 607.

**) Welchen Mangel an Einsicht in alles, was Wissenschaft heißt, es verrathe, wenn man solchen Standpuncten durch Censur oder Polizeigewalt in den Weg treten zu müssen meint, da sie ein so wesentliches Moment für die Entwickelung des freien Geistes in sich tragen, erhellt wohl genügend aus diesem Einen Beispiel; die Wissenschaft sucht in ihrem eigenen Fortgange das Heilmittel gegen diese höchste Spitze des Subjectivismus, findet diesen aber in allen bedeutenden Epochen als nothwendige Stufe vor und als von den Zeiten selbst in dem Maaße erfordert, um die Stockung und das Erstarren des Dogmatismus zu hemmen, daß wir selbst das Wunderbare sehen: Männer von conservativen Ansichten auf irgend einem Gebiete, fast gegen ihr Wissen und gewiß gegen ihren Willen als Vertreter subjectivster Meinungen der Besonderung anzutreffen. So will es das Schicksal.

ſcheinbar in ſtetem Widerſpruche mit ſich ſelbſt befangen iſt, daſſelbe Subject bald gut bald böſe benennt, und die Spitze der Willkür, wo ſie Verbrechen wird, noch dem Einfluß oder der Eingebung eines Gottes zuſchreibt. Denn nicht anders iſt es zu verſtehen, wenn Autolykos, κλεπτίστατος, zu einem Sohne des Mercur gemacht wird, der den Beinamen δάλιος führt; von dem Sohne ſagt die Odyſſee (T. 395.):

. . . . ὃς ἀνθρώπους ἐκέκαστο
κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε· θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν,
Ἑρμείας·

während wir früher den Ausſpruch des Plato geleſen haben, daß niemand wagen dürfe, die Götter irgendwie zu Urhebern des Böſen zu machen. Der ioniſche Dichter aber legt dieſelbe Zweideutigkeit des Geiſtes, dieſelbe Doppelkraft, welche er dem Stabe des Gottes zuſchreibt (Il. Ω. 343.):

. . . ῥάβδον, τῇ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει,
ὧν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει·

auch dem Gott bei, da ihm das ewig Wechſelnde das Göttliche iſt.*)

Der Menſch kann ὑπὲρ αἶσαν fehlen, an der Freiheit ſeines Geiſtes bricht ſich des Schickſals blinde Gewalt: dieſer Satz erſchien uns als der nothwendige Fortgang des griechiſchen Geiſtes in ſeiner Löſung vom Dorismus, welche der ioniſche Stamm vollbrachte und der Geiſt der Pallas beherrſchten Stadt in ſeinen ausgezeichnetſten Männern vermittelte, die der Geſetzlichkeit wie der Freiheit in gleichem Maaße hold — und dies möchte der Grundzug attiſchen Weſens ſein — mit Solon von ſich rühmen konnten:

*) Der Verfaſſer der Schrift über die menſchliche Freiheit ſagt über die homeriſche Götterlehre: „In der griechiſchen Fabel, jener Göttergeſchichte, wie ſie vorzüglich Homer den Griechen gedichtet, iſt es eine unſchuldige, faſt kindiſche Phantaſie, die, nur gleichſam verſuchsweiſe, ſpielend und mit dem Vorbehalt es wieder herzuſtellen, das Band auflöst, wodurch die vielen Götter Ein Gott ſind.“ Schelling, über die Gottheiten von Samothrace, S. 31.

*Δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον κράτος, ὅσσον ἐπαρκεῖ,*
*τιμῆς οὔτ' ἀφελών, οὔτ' ἐπορεξάμενος.*

. . . . . .

*ἔστην δ' ἀμφιβαλὼν κρατερὸν σάκος ἀμφοτέροισι,*
*νικᾶν δ' οὐκ εἴασ' οὐδετέρους ἀδίκως.*

Müssen wir jedoch dem ionischen Leben eine fortwährende Neigung zur *διαίρεσις* zuerkennen, welche endlich in den Atomikern ihr Ziel fand, so sehen wir die homerischen Zeiten noch in den ersten Kämpfen der Trennung begriffen, so daß göttlicher Einfluß auf menschliche That bald anerkannt, bald diese selbständig aufgefaßt wird; denn der Mensch kann sich ungehorsam gegen göttlichen Befehl zeigen und bekundet dadurch zuerst seine Freiheit, so daß es nun anderer Mittel bedarf um ihn in der Einheit mit dem Schöpfer festzuhalten, oder ihn dazu zurückzuführen.

In demselben Widerspruch der gegensätzlichen Trennung oder der Einheit ist auch das göttliche Wesen bei Homer begriffen, so daß es selbst scheinen könnte, als sei die Μοῖρα stets Διός, dann aber steht sie wieder von ihm unterschieden, selbst ihm gebietend da, und der Wille des Zeus hat durchaus keine willkürliche Allgewalt. Man erkennt leicht welch eine Reihe von unvereinbaren Elementen sich aus diesen wenigen Sätzen ergebe, und wie der unbefangene Sinn, der nach dem Einen Ausgangspuncte forscht, aus dem Alles hervorgeht, unbefriedigt von der Homerischen Götter- und Heldenwelt sich abwendet; aber es ist dies der Weltkampf der nach ihrem Rechte ringenden Persönlichkeit, welche als freie in sich abgeschlossen oder absolut sich setzen will, und wir haben deshalb im Homer einen unendlichen Fortschritt gegen den Hesiodus anzuerkennen, welcher nur eben die Theogonie erzählt nach der Nothwendigkeit einer Generation von deren Anfang er auch nur sagen konnte: er wurde. Wenn dies noch als ein blindes Princip erscheinen muß, welches nach dem Orient hinüberreicht, so haben wir eigentlich erst im Homer die volle Anschauung des er-

wachten hellenischen Bewußtseins im stärksten Gegensatze gegen den keine Subjectivität schaffenden Orient, der das All, auf der höchsten Stufe seiner Erkenntniß, nur zwischen zwei feindliche, sich von Anbeginn bekämpfende Principien theilen konnte. Das frei und kühn im Bewußtsein seiner Männlichkeit aufstrebende Griechenland dagegen errang der freien Persönlichkeit zuerst ihr göttliches Recht und legte so den unerschütterlichen Grundstein occidentalischer Freiheit, welche mit dem Sturz der hellenischen Welt nicht wieder verschwinden, sondern nach Jahrhunderten der Verdunkelung sich wiederum in ihrer vollen göttlichen Macht bethätigen sollte, um das zu erzeugen, was der Gottheit allein wohlgefällig sein kann, einen freien Menschen; das Epos des Mäoniden aber ist gleichsam der erste Heldengesang des goldenen Alters dieser zum erstenmal ins Bewußtsein der Völker eintretenden Freiheit, daher ihm vor allen und keinem wie ihm der unsterbliche Ruhm bleiben sollte, der Dichter zu heißen. *)

Fest steht somit der Grundsatz der Freiheit des Menschen; er kann ὑπὲρμορον handeln, er kann böse sein nach eigener Eingebung: auf diesen Zwiespalt ist die griechische Welt gebaut und

*) Nägelsbach, Die homerische Theologie in ihrem Zusammenhange dargestellt, unterscheidet nicht die objective Bestimmtheit der Μοῖρα im Gegensatze der sich herausbildenden Subjectivität und Persönlichkeit des Zeus und seines die Ἀνάγκη endlich ganz in sich aufnehmenden Willens, und gibt daher keine recht treffende Darstellung dieses Verhältnisses, indem er die beiden Gegensätze identificirt; er sagt nämlich (S. 127.): „Wir fanden im vorigen Abschnitt einen mannichfaltig gegliederten Götterstaat und in demselben allerdings eine höchste monarchische Gewalt, der es aber nicht immer gelingt, die neben ihr und durch ihren Bezug auf sie mächtigen Potenzen in den nothwendigen Schranken zu halten. . . . Nun wohnt aber dem Menschengeiste ein unabwendliches Verlangen ein, der Vielheit ein Haupt, dem gegliederten Organismus des Götterhimmels seinen Halt in einer allen Widerstand ausschließenden Einheit zu geben, und das Ergebniß dieses Verlangens ist der Μοῖρα Ueberordnung über die Götterwelt, ein weiterer Versuch, das Bedürfniß des Menschengeistes nach monotheistischer Weltanschauung zu befriedigen."

Homer ist ihre Bibel. *) Wir haben schon oben (S. 50—51.) eine Handlung des Aegisthos betrachtet, welche der Dichter als ein ὑπέρμορον ansieht, und heben hier nur noch als allgemeine Bestimmung hervor, daß es nur dem Menschen zugeschrieben wird, gegen das Schicksal handeln zu können, wie Il. B. 155:

ἔνθα κεν Ἀργείοισιν ὑπέρμορα νόστος ἀτύχθη,
εἰ μὴ Ἀθηναίην Ἥρη πρὸς μῦθον ἔειπεν·

so wie T. 30:

δείδω, μὴ καὶ τεῖχος ὑπέρμορον ἐξαλαπάξῃ,

und daß dies auch einzig und allein einem Geiste zukommen kann, der nicht Gott ist, und der Gottheit widerstrebt, um sich zunächst als selbständig zu wissen. Das Gefühl schauernder Bewunderung ist es, welches noch jetzt einen jeden ergreift, wenn wir die Werke eines sich gänzlich von der Gottheit lösenden, ihr nach eigener Kraft entgegenkämpfenden Riesengeistes sehen, von dem man sagen darf, was Homer von den Danaern sagt (Il. P. 321.):

Ἀργεῖοι δέ κε κῦδος ἔλον, καὶ ὑπὲρ Διὸς αἶσαν,
κάρτεϊ καὶ σθένεϊ σφετέρῳ.

Jenes Gefühl der Demüthigung, daß der bewußte Geist nur dem ewig vorgezeichneten Gesetz sich hingebend selbst nicht sündigen könne, erzeugt die titanischen Gestalten eines Prometheus, oder, in der christlichen Welt, eines Faust; die Gottheit kann sie nicht vernichten, sondern nur versöhnen, indem sie dem Menschen die Freiheit gab, nach eigener Wahl sich zum Guten zu bestimmen. Das unsterbliche Gemälde des Kampfes und der lebendigsten Bewegung aller dieser Elemente lieferte uns aber der göttliche Homeros; das Paradies, oder das goldene Alter unbewußter Schuldlosigkeit, liegt schon fern hinter ihm und er hat es erkannt, daß der Mensch selbst böse sein könne, daß er allen Leiden der

*) Hegel sprach einmal aus, daß, wäre er Mitglied einer Akademie, er als Gesammtunternehmen derselben beantragen würde, die Bibeln der Völker herauszugeben.

Endlichkeit erliege, und daß er deshalb das beklagenswertheſte Werk der Schöpfung ſei; die Götter aber wandeln ihm dahin in ewiger Reinheit und unſterblicher Jugend. Damit war der Widerſpruch geſetzt, deſſen Löſung fernerhin Griechenland zu finden verſuchen ſollte, ein Räthſel tiefer faſt als das der thebäiſchen Sphinx; doch auch dieſes fand ſeinen Oedipus. *)

Nach der mehr ſinnlichen Anſchauungsweiſe des homeriſchen Standpunctes läßt ſich freilich nicht vorausſetzen, daß er das Böſe als eine Gottgeſchiedenheit der Seele aufgefaßt habe, wie etwa Plato, wenn er den Homer citirt (Legg. X. 904.):

αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν οἱ Ὄλυμπον ἔχουσιν,

als welches Recht der Götter er ausſpricht, daß die Seelen der Guten einen andern Aufenthaltsort haben werden als die der Böſen: μείζω δὲ δὴ ψυχὴ κακίας ἢ ἀρετῆς ὁπόταν μεταλάβῃ διὰ τῆν αὐτῆς βούλησίν τε καὶ ὁμιλίαν γενομένην ἰσχυράν, ὁπόταν μὲν ἀρετῇ θείᾳ προσμίξασα γίγνηται διαφερόντως τοιαύτη, διαφέρουσα καὶ μετέβαλε τόπον ἅγιον ὅλον, μετακομισθεῖσα εἰς ἀμείνω τινὰ τόπον ἕτερον· ὅταν δὲ τἀναντία, ἐπὶ τἀναντία μεθιδρύσασα τὸν αὐτῆς βίον. Das Κακὸν wird nach der Anſicht der Zeit vor allem die leibliche Schädigung begreifen, wie Il. II. 783:

Πάτροκλος δὲ Τρωσὶ κακὰ φρονέων ἐνόρουσεν,

beſonders aber die μοῖρα ὀλοὴ θανάτοιο (Od. β. 100.) in dem Lichte eines Übels erſcheinen; als That indeß iſt das κακὸν ein gegen die göttliche Ordnung und Gerechtigkeit frevelnder Übermuth,

*) Nägelsbach (a. a. O.) fährt fort: „Aber dieſem in der Μοῖρα von ihm geſchaffenen Haupte der Götter- und Menſchenwelt kann die Vorſtellung des Dichters, als ob ſie den Begriff perſönlicher Gottheit ſchon in der Erzeugung der Olympier verbraucht hätte, kein Leben, keine Perſönlichkeit, keine Punktualität des ſelbſtbewußten Willens, ſomit keine Fähigkeit geben, dieſen Willen in der Energie des Niederkämpfens rebelliſcher Beſtrebungen zu behaupten. Daher, wie wir ſahen, das ὑπέρμορον.“

welcher dann auch die härteste Strafe findet. *) Wer sich also vergehen kann, wird als ein Bethörter dargestellt, dem die Ate die richtige Überlegung geraubt, der sich durch die Leidenschaft oder seinen Zorn verblenden läßt: genug es stellt sich der Mensch als ein von der übrigen Schöpfung Unterschiedenes hin, dem selbständige Regungen und Entschlüsse beigelegt werden, die aber nur im Heros rein göttlich sind, indem er auf die göttliche Stimme hört und sich selbst überwindet. Zu diesem Unterschiede ist die homerische Ansicht fortgegangen und machte dadurch wahre Erkenntniß möglich, weil sie den Grund legte zur Ausbildung der griechischen Philosophie. **)

---

## Viertes Kapitel.

### Die Lyriker. — Pindar.

Von den Lyrikern können wir schon ihrem ganzen Charakter und Zweck nach, weder eine epische Theogonie noch eine tragische Personification streitender Principien oder Urmächte erwarten; ihr

---

*) Nicht wie Nägelsbach (a. a. O. p. 116.) sagt: „Als Bezeichnung dessen, was dem Leben beschieden ist, hat μοῖρα zwei Bedeutungen κατ' ἐξοχήν bekommen, erstlich die des dem Leben beschiedenen Guten, des Glücks; zweitens die des jedem Leben ebenmäßig beschiedenen unausbleiblichen Bösen, des Todes." Wir brauchen wohl nicht weiter hinzuzufügen, wie unstatthaft solche Unterscheidung nach dem Begriff des Schicksals sei.

**) Man vergleiche über alle hieher gehörigen Puncte den sehr fleißig ausgeführten sechsten Abschnitt von Nägelsbachs angeführter Schrift, „die Sünde und die Sühnung," besonders die dort beigebrachten Stellen über die ὕβρις und das Selbstgefühl, das sich vereinzelt Setzen, die μόνωσις, deren Princip Plato (Tim. 46.) angibt, indem er von den αἰτίαι spricht, ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄπαντον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται. — Über die Bedeutung des Unterschiedes sehe man Hegel, Encyc. § 115; daselbst sagt er: „Dies ist der Punct, wodurch sich alle schlechte Philosophie von dem unterscheidet, was allein den Namen der Philosophie verdient."

Kreis ist der des sicheren, des gestalteten Lebens; sie nehmen es auf, wie es da ist, und wenn sie auch manchen Mythos umbilden mochten, zum Lobe eines Helden, oder wie Pindar sagt:

ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά·
μείων γὰρ αἰτία,

so sind sie doch eben weniger principiell oder uranfänglich, und wir dürfen nur hoffen gelegentliche Äußerungen und Betrachtungen über das herrliche Loos der Seligen zu hören, oder über das schlechte Schicksal der Bösen, die durchaus als Existenzen in sich abgeschlossen aufgenommen werden. Alles ist so schon bestimmt, jeder Gott, jeder Gutes oder Böses sinnende Geist kennt seine Attribute, und wenn von den Parzen die Rede ist, treten sie eben in ihrem bestimmten Kreise auf, wie es bei Pindar heißt:

ἐπεί νιν καθαροῦ λέβητος ἔξελε Κλωθώ.

Wir werden uns deshalb als an den größesten unter ihnen vorzüglich nur an den Pindar halten, und hier nach den gegebenen Andeutungen die Vorstellungen und Bilder der Gottesmacht und des entgegentretenden Bösen herausheben; denn die Sentenzen eines Theogonis und anderer Gnomiker, daß es den Bösen schlecht ergehen werde, und daß aus Bösem Böses folgt, kann sich jeder leicht selbst ergänzen; mehr oder weniger schließen sich auch alle diese Stellen paraphrasirend der Stelle im Hesiodus an (Op. et D. 277 sqq.):

ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε (Ζεὺς) δίκην, ἡ πολλὸν ἀρίστη
γίγνεται· εἰ γάρ τίς κ' ἐθέλῃ τὰ δίκαι' ἀγορεύειν
γιγνώσκων, τῷ μέν τ' ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεύς·
ὃς δέ κε μαρτυρίῃσιν ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσας
ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀάσθη,
τοῦδέ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται·
ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεὴ μετόπισθεν ἀμείνων.

Dies ist der tausend und aber tausendmal variirte Grundgedanke

des redlichen Lebens, wofür es genügen wird einige Verse des Theognis ziemlich deſſelben Inhalts anzuführen:

Κύρνε, θεοὺς αἰδοῦ καὶ δείδιθι· τοῦτο γὰρ ἄνδρα
εἴργει, μήθ' ἔρδειν μήτε λέγειν ἀσεβῆ.
Μή τι θεοὺς ἐπίορκον ἐπόμνυθι· οὐ γὰρ ἀνεκτὸν
ἀθανάτους κρύψαι χρεῖος ὀφειλόμενον.
Ἀρχῇ ἔπι ψεύδους μικρὴ χάρις· ἐς δὲ τελευτὴν
αἰσχρὸν δὴ κέρδος καὶ κακὸν ἀμφότερον
γίγνεται· οὐδέ τι καλὸν, ὁτῷ ψεῦδος προσομαρτῇ
ἀνδρὶ, καὶ ἐξελθῇ πρῶτον ἀπὸ στόματος. κ. τ. λ.

Nur etwa beim Mimnermus begegnen wir einer etwas abweichenden Vorſtellung; dort heißt es freilich in rein fataliſtiſchem Sinne oder in verzweifeltem Ausdruck des Schmerzes über menſchliches Loos, aber ohne daß ein Princip damit feſtgeſtellt würde, da es ſich hier wohl nur um irdiſches Daſein des armen, verlaſſen irrenden, allem Übel Preis gegebenen Menſchen handelt:

Ἡμεῖς δ' οἷά τε φύλλα φύει πολυάνθεμος ὥρη
ἔαρος, ὅτ' ἆψ αὐγὴ αὔξεται ἠελίου,
τοῖς ἴκελοι πήχυιον ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἥβης
τερπόμεθα, πρὸς θεῶν εἰδότες οὔτε κακὸν
οὔτ' ἀγαθόν. Κῆρες δὲ παρεστήκασι μέλαιναι,
ἡ μὲν ἔχουσα τέλος γήραος ἀργαλέου,
ἡ δ' ἑτέρη θανάτοιο· μίνυνθα δὲ γίγνεται ἥβης
καρπός, ὅσον τ' ἐπὶ γῆν κίδναται ἠέλιος.
αὐτὰρ ἐπὴν δὴ τοῦτο τέλος παραμείψεται ὥρης,
αὐτίκα δὴ τεθνάναι βέλτιον ἢ βίοτος·
πολλὰ γὰρ ἐν θυμῷ κακὰ γίγνεται· ἄλλοτε οἶκος
τρυχοῦται, πενίης δ' ἔργ' ὀδυνηρὰ πέλει·
ἄλλος δ' αὖ παίδων ἐπιδεύεται, ὧν τε μάλιστα
ἱμείρων κατὰ γῆς ἔρχεται εἰς Ἀΐδην·
ἄλλος νοῦσον ἔχει θυμοφθόρον, οὐδέ τις ἔστιν
ἀνθρώπων, ᾧ Ζεὺς μὴ κακὰ πολλὰ διδοῖ.

Auch das πρὸς θεῶν εἰδότες οὔτε κακὸν οὔτ' ἀγαθὸν ist nur ein Ausruf verzweifelnden Schmerzes, augenblickliche Stimmung des Lyrikers, und hat wohl in seiner ganzen Lebensansicht eben keinen tieferen Grund. Will dies dennoch jemand annehmen, so wäre doch das Wort nur ein negatives, das wir für unsern Zweck können bei Seite liegen lassen. Zu vergleichen wäre Hom. Il. VI. 146 sqq.

Anders erscheint Pindar. „Mensch, du eines Schattens Traum," ruft er und gibt in dem Einen Worte uns seine ganze Ansicht kund: das Dasein ist ein leicht vorüberschwindendes; nur bei den Göttern ist Dauer, nur bei den Seligen wahrhafte Freude.

Gewährt nun die Lyrik im Allgemeinen wenig Ausbeute für ein Princip, weil sie auch bei den Griechen einen mehr subjectiven Charakter tragen muß, so ist es dennoch von der höchsten Bedeutung sie in den Zweigen ihrer verschiedenartigen Entwickelung zu verfolgen, in so fern wir auch hieran jene große Scheidung des Nationalbewußtseins werden bestätigt finden. Denn die dorischen Dichter, deren höchster Repräsentant Pindar ist, werden dem Gefühl dieses Stammes folgend singen (Pind. Ol. II, 94.):

. . . σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ·
μαθόντες δὲ λάβροι
παγγλωσσία, κόρακες ὡς, ἄκραντα γαρύετον . . .

und damit den oben angeführten Ausspruch des Thucydides bewähren; die Jonier werden dagegen sich auf ihre ἐπιστήμη, im Gegensatz jener εὐψυχία, etwas zu Gute thun, und wie alle durch διδαχὴ Gebildeten sich gern in eitlem Schwatzen ergehen. Der Grundzug der dorischen Lyrik wird daher Ernst sein und Gottesfurcht, wie Simonides sang, daß immer gleiches Gutsein dem Gott zukomme, aber schwer sei es ἄνδρ' ἀγαθὸν ἀλαθέως γενέσθαι: sie wird vorzugsweise den heiligen Chorgesang und überhaupt den Gesang der Chöre bilden, und damit bei späterer Entwickelung die lyrisch einheitliche Grundlage der Tragödie abgeben, während die

Jonier dem Eros huldigen und dem Bacchus und gern von ihren persönlichen Erlebnissen, inneren oder äußeren, reden mögen; auch die Sprache und die Rhythmen werden jenem Grundzuge der angebornen oder erlernten σοφία entsprechen, so daß allerdings ein ganz eigenthümlicher Hauch die Dichter beider verwandten Stämme beseelt, und die χορικὴ ποίησις so wie den Vortrag des Einzelnen. *) Auch hier war die Poesie nur wieder lebendigster Abdruck der Wirklichkeit; denn während äolische und ionische Städte sich dem Genuß mit ganzer Leidenschaft ergaben, sagen die Dorer: πάτριον ἡμῖν ἐκ τῶν πόνων τὰς ἀρετὰς κτᾶσθαι, καὶ μὴ μεταβάλλειν τὸ ἔθος (Thuc. I. 123.).

Müssen wir indessen diesen Stammunterschied im Pindar anerkennen, so werden wir ihn doch vor allen als Hellenen begrüßen, wenn wir lesen (Pyth. IV, 287.):

. . . . . φαντὶ δ' ἔμμεν.
τοῦτ' ἀνιαρότατον, καλὰ γιγνώσκοντ' ἀνάγκᾳ
ἐκτὸς ἔχειν πόδα.

Das scheint ihm also auch das empfindlichste Leiden, das Gute kennen und ihm fern stehen! Gehen wir einige Verse weiter, so offenbart sich uns ein bedeutsamer Fortschritt in der Gotterkenntniß, indem der Dichter ausspricht (Vers 291.):

λῦσε δὲ Ζεὺς ἄφθιτος Τιτᾶνας,

er hat ihnen verziehen, es ist also eine Versöhnung im Bewußtsein der

*) „Auch tritt der Stammunterschied dieser beiden Schulen sogleich im Dialekt hervor, indem die Lesbische Schule sich des äolischen Dialekts bedient, wie er in ihrer Heimat auch noch in Steinschriften gefunden wird, die dorische aber einen gemäßigten Dorismus oder vielmehr den epischen Dialekt, dem nur durch einen beschränkten Gebrauch dorischer Formen noch mehr Würde und Feierlichkeit verschafft wurde, für ihre Dichtungen mit ziemlicher Gleichmäßigkeit anwandte." K. O. Müller, a. a. O. p. 295 ff. Als ob man darüber ein Übereinkommen getroffen hätte: war es doch angestammt und ging aus der Natur hervor, wie die Accente und Laute des Schweizers und des Schwaben! Oder waren die Epiker vielleicht ein Volksstamm? — Die äolische Lyrik trägt den Charakter des Jonismus.

der Menschen eingetreten, mit einem Worte, wir befinden uns nicht mehr in den Zeiten wilder Kampfbegier, sondern in einer Epoche hoher Bildung, welche die Gerechtigkeit ehrend und deren Gesetz überall preisend, die Unsterblichen, den Ζεὺς ἄφθιτος, ohne Widerspruch als Herrscher rühmt. Was aber dem Pindar als das Böse erscheint, ergibt sich leicht aus der Schilderung, welche er in derselben Ode von den Tugenden des Damophilos macht (283 sqq.):

ὀρφανίζει μὲν κακὰν γλῶσσαν φαεννᾶς ὀπός·
ἔμαθε δ' ὑβρίζοντα μισεῖν,
οὐκ ἐρίζων ἀντία τοῖς ἀγαθοῖς,
οὐδὲ μακύνων τέλος οὐδέν.

Der Böse ist ihm durchaus der mit Bewußtsein der Einheit Widerstrebende.

Durften wir uns indeß berechtigt glauben, dem Grundcharakter der Stämme folgend, ihren Gegensatz in der angegebenen Art zu bestimmen, und bot die äolische Lyrik nach dem Typus ihrer Entwickelung uns dieselbe Erscheinung, welche wir am Jonismus betrachtet hatten, daß nämlich die einzelne Empfindung vorzugsweise ausgedrückt wurde, im Gegensatz der dorischen Lyrik, welche chorisch das Gesammtgefühl aussprach, so soll damit keinesweges geläugnet werden, daß nicht auf der einen oder der andern Seite sich auch Beispiele vom Gegentheil finden, Chöre auf Lesbos und Einzelgesang unter den Dorern, gerade wie man dies an der Architektur beobachtet hat, sondern es sollte nur der Grundsatz aufgestellt werden, daß die einzelnen Stämme ihre Naturanlagen getreu ausgebildet, und daß diese Natur in ihnen so mächtig war, daß, sobald man Fremdartiges aufnahm, es nach dem Grundtypus eines Stammes entweder ganz umgebildet wurde, oder doch wenigstens dessen Einfluß erfuhr. Auch daß die Blüthezeit des Gesanges unter den einzelnen Völkerschaften in verschiedene Zeiten fällt, kann nicht gegen die aufgestellte Behauptung zeugen, da

man unter allen Nationen die übereinstimmende Beobachtung gemacht hat, daß die einzelnen Gauen nach und nach selbst abwechselnd zu ihrer wahren Bedeutung sich erheben, gleichsam als werde sich dann der Geist des Volkes vorzugsweise einem zu, selbst daß nicht-dorische Männer den dorischen Gesang zu seiner größten Höhe gebracht haben, möchte nichts gegen die Gesammtanschauung beweisen, da ja auch dorische Staatsgrundsätze in ionischen Städten zur Herrschaft kamen. Denn wir müssen vor allem dies festhalten, daß wir es mit Einem Volke zu thun, und nur die verschiedenartigen Ausstrahlungen desselben Centralfeuers zur Anschauung zu bringen haben. Wir werden besonders an der Philosophie sehen, in wie fern man behaupten dürfe, es sei die Einheit und die Zerrissenheit im Bewußtsein der Stämme selbst hervorgetreten.*)

*) In Bezug auf das Verhältniß des äolischen Dialekts, von welchem manche voraussetzen, daß er die älteste Sprache der Griechen enthalte, möchte es doch nicht unwichtig sein darauf aufmerksam zu machen, wie im dorischen Dialekt sich auch ursprüngliche Formen erhalten haben, welche wir im Aeolismus nicht antreffen: jeder Dialekt dürfte hierin fast dieselben Erscheinungen bieten. Doch angenommen, es enthalte das Aeolische das Ursprüngliche, wie z. B. in ἄμμες, ὔμμες, worin nur das Σ der Sanskritform durch Assimilation verloren gegangen ist, so würde dies noch immer nicht beweisen, daß nicht der äolische Stamm gegen den dorischen in Gegensatz treten konnte, besonders in den Seestädten und Handelsplätzen, welche wohl immer die Elemente republikanischer Selbständigkeit und Vereinzelung in sich tragen. — Man vergleiche über diesen ganzen Punct das leider nicht vollendete Buch von Giese, Über den äolischen Dialekt. S. 18 sagt er auch: „Das Mundartliche in der Rede des Einzelnen geht auf in den Dialekt der Gemeinde, des Nebenstammes, des Hauptstammes: das Nicht-Mundartliche in derselben, soweit es ein Object der wissenschaftlichen Betrachtung ist, fällt entweder mit der Sprache des Volkes zusammen, oder gehört in einen der Sprache als solcher fremden Kreis, in den der — Kunst. Hiermit ist schon angedeutet, wie irrthümlich es sei, von einem „poetischen Dialekte" und dem „Dialekten der überkommenen Litteratur" eines Volkes zu sprechen." — Was aber die Entwickelung der Lyrik betrifft, so darf man wohl mit vollem Recht die äolische Lyrik als den wesentlichen Gegensatz des Dorismus bildend annehmen, wenn man auch gewöhnlich die Elegie als die eigentlich ionische Lyrik bezeichnet; der Form nach ist indeß der unterschiedslos fortdrängende Strom des Epos, das man selbst willkürlich verlängern und verkürzen kann, das ionische Element.

## Fünftes Kapitel.

### Der Volksglauben. Herodot.

Sicher ist es keine unbegründete Behauptung, wenn jemand die Geschichtschreiber einer Nation im Allgemeinen als die Repräsentanten des gebildeten Volksbewußtseins hinstellt, da Dichter und Philosophen, am meisten aber letztere, mit demselben zu häufig in Conflict gerathen und erstere eben sowohl ihre Zeit bilden als ein Product derselben sind. Für die Blüthezeit von Hellas werden wir uns also an das Zeugniß des Herodot zu halten haben, wenn wir einigermaßen erkunden möchten, auf welchen Standpunct die Griechen in ihrer geistigen Bewegung gelangt waren, besonders auch für das Anerkennen eines göttlichen Einflusses auf menschliche Handlungen und für die Selbständigkeit des freien hellenischen Mannes in Entschlüssen und Unternehmungen: tritt ein Gott dazu mit blinder Gewalt oder ist menschliche Willkür nach ihrem Rechte begriffen und der Böse vollkommen strafbar? — über alles dies wird uns der Vater der Geschichte wenigstens einzelne Winke aufbehalten haben. Daß wir aber nicht tiefer hinabsteigen mögen in alle milesischen Ammenmährchen und bis auf die Geisterfurcht jedes Trygäus, wird der leicht erklärlich finden, der nicht in jeder Δάμα gleich den Bösen selbst wittert und nur auf das allgemein Bedeutsame zu achten gewohnt ist; der ächte Historiker aber hat die vollkommene Anschauung alles dessen, was ein Volk wirklich Gutes und Böses in sich trägt und zeigt auch den Kampf der Auflösung nach der Blüthezeit, wie dies Thucydides, bewußt mit dem tiefsten Schmerzgefühl, für Hellas mit Meisterhand geleistet hat. Die anderen uns erhaltenen griechischen Geschichtschreiber gehören theils einer späteren Zeit an, der

nach der erfolgten Auflösung des Hellenenthums, theils verdienen sie nur den Namen der Chronisten; ihre ganze Zeit trugen nur die beiden genannten in sich. *)

Herodot schreibt im Vollgefühl der Einheit des gemeinsamen Vaterlandes, welches siegreich aus seinem größten Kriege gegen erobernde Tyrannei hervorgegangen war und sein Princip auch gegen die Macht der Weltherrschaft am glänzendsten bewährt hatte; Thucydides sieht den innern Zwiespalt sich vollenden und hat gleich im Beginn des Krieges die gewisse Überzeugung, daß es der glücklichste für ganz Hellas sein werde, da es ein Vernichtungskrieg für das eine Princip werden mußte, oder daß eigentlich, wenn auch das eine siegen sollte, beide ohnmächtig zusammensinken, nur noch eine Zeitlang ein Scheinleben fortführen würden. Homer und Hesiodus machten den Griechen ihre Götter, Herodot sah ihre höchsten Triumphe, Thucydides ihren Sturz; denn erschöpft mußte das Land bald einer fremden Herrschaft anheim fallen; Aristoteles wurde nur noch der große Schatzmeister seiner Gedanken.

Das berühmte Wort des Herodot τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν ist so häufig angeführt worden, daß wir es hier wohl als bekannt voraussetzen dürfen; aber es scheint dies eine Ansicht der Griechen gewesen zu sein, welche die Liebe des Göttlichen noch nicht in dem Maaße begriffen hatten, daß sie dasselbe als das sich ganz Hingebende erkannt, das seine ganzen Tiefen der Menschheit offenbart, sie auch um den Besitz des höchsten Gutes, der Erkenntniß, nicht beneidet. Wir haben für eine ähnliche Darstellung schon an den Prometheus des Aeschylus erinnert. In welchem Sinn aber meint es Herodot? Wir heben zu diesem Behuf die bekannte Stelle aus dem Briefe des Amasis an den Polykrates heraus.

*) Was Polybius schildert, so bedeutend es ist, trifft den Kampf der Reste des Griechenthums mit der Fremdherrschaft; die große innere Spaltung hatte ihre Kraft damals schon aufgewendet.

(III. 40.)) weil er die Ansicht des Herodot am zusammenhängendsten darstellt; jener schreibt nämlich: ἡδὺ μὲν γὰρ πόνος ἀνέρα ἔσθλον ἐόντα | ἔργον ἐπ' ἔργον ἰόντα, μάλα δ' ἄλγεα καὶ μεγάλ' ἄλγη | κεύθει ἀμηχανίαι, ἐναντίμενος δὲ θεοῖσι | ἔστη πρόσθεν ἐών. *) Diese wenigen Worte zeigen die ganze Gottesfurcht des berühmten Autors und mögen als Beispiel dienen für den Geist, in welchem seine ganze Geschichte geschrieben ist; niemand möge sich überheben, niemand der Macht der Götter eitel und übermüthig zu trotzen, wenn er nicht ihren Rache und Strafe auf sich ziehen und ins sichere Verderben stürzen wolle; auch ihre Orakel und Weissagungen habe man zu verehren und müsse den Gott nicht versuchen wolle, wie etwa Krösus gethan: Τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀπορυγέειν καὶ θεῷ. Κροῖσος δὲ πέμπτου γονέος ἁμαρτάδα ἐξέπλησε κ. τ. ἑ. (I, 91.). Diese Ansichten mögen wir etwa als den Ausdruck des gebildeten Volksbewußtseins in Griechenland zur Zeit Herodots annehmen. Wir ergänzen dies nur noch durch den Ausspruch aus dem neuten Buche (cap. 53): φιλοτιμίη, πρῆγμα ὑπάλυξι μὲν τῷ πολέϊ τὸ κακὸν ἐόν. **)

Vorzüglich beachtenswerth erscheint nur noch das Zeugniß des zweiten Buches (cap. 53.), über den Einfluß der beiden Dichter, des Hesiodus und des Homer, auf das Nationalbewußtsein von den Göttern und allen ihren Namen und Werken, so daß auch hierin jene beiden sich als die wahren Lehrer ihres Volkes bewährten: τοὺς δὲ γενέσθαι ἑκατέρους τῶν θεῶν, εἰπεῖν δὲ καὶ ἡντι-

*) Die Ausleger citiren zu dieser Stelle das schöne Gebet des Camillus (Liv. V. 21.): M. Furius Camillus dicitur precatus esse, ut si cui Deorum hominumque pinia sua fortuna populique Rom., videretur, ut eam invidiam lenire suo privato incommodo, quam minimo publico populi Rom. liceret.

**) Zu die Charakteristik bei Herodot bei K. O. Müller, Gesch. d. griech. Lit. I, p. 489 ff., wo es auch heißt: „Am schönsten endlich thut Herodot seine Scheu vor der Nemesis durch seine eigene Mäßigung und die Bezähmung aller Aufwallungen eines so nationalen Nationalstolzes kund.“

κώνεσι, ὁκοῖοί τέ τινες τὰ εἴδεα, οὐκ ἡμιστέατο μέχρι οὗ κρέην τε καὶ χρὸς, ὡς εἰπεῖν λόγῳ.

Gewinnen wir nun durch Herodot ein vollständiges Bild aller Einzelnbestrebungen seiner Epoche mit ihrem ganzen historischen Zusammenhange, so steht er selbst dennoch mit dorischem Bewußtsein der Einheit über allen Bewegungen der Zeit und weiß sie in ein Kunstwerk zusammenzuordnen, welches man nicht mit Unrecht einer Tragödie verglichen hat, wozu er uns auch den nächsten Übergang bietet; die Entschlüsse schreibt er dem Menschen zu.

## Sechstes Kapitel.

### Aeschylus.

Wir befinden uns beim Aeschylus gleichsam noch in den Principienfragen des griechischen Lebens und sehen daher auch ihren Streit bei ihm hauptsächlich dargestellt, wie er ja selbst die Existenz seines ganzen Volkes hatte in Frage gestellt gesehen durch die Perser. Die späteren Dichter traten in einen schon gesicherten Zustand; es handelte sich nicht mehr, um es so auszudrücken, um die Alleinherrschaft und Obergewalt des hellenischen Zeus oder eines andern Gottes, sondern unter seiner anerkannten Obmacht stritten und litten die Menschen, und man sprach geduldig und ergeben aus, was Aeschylus auch schon hervorhebt (Sept. 719):

θεῶν διδόντων, οὐκ ἂν ἐκφύγοι κακά.

Nicht mehr widersetzte man sich den Göttern, wie Prometheus in titanischem Kampfe, indem er sich selbst als Gott fühlend ausruft:

ὁρᾶτε δεσμώτην με δύσποτμον θεόν,

und zwar die ἀνάγκη anerkennt, welcher er nicht entrinnen kann, sich aber nur bereitet sie ὡς ῥᾷστα zu tragen:

τὴν παρουμένην δὲ χρὴ

ἀλλὰν φέρειν τὸν ἐμὸν, γνώμαισι τοῖς θεῶν, ἢ τὸ τῆς ἀνάγκης τοῦ κρείσσονος σθένος.

Noch ist indeß die ἀνάγκη von den Göttern und von Zeus Macht geschieden, es sind nicht ἀνάγκαι ἐν θεοῖς, was schon einen sehr schwachen Begriff derselben darstellt, sondern Zeus selbst wird der Nothwendigkeit, wird seinem Schicksal einst erliegen:

Πρ. τάχυν δ' ἀνάγκης οὐδὲν ὄντος ῥώμαλ.

Χο. τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος;

Πρ. Μοῖρ' ἐστὶ τρίμορφος, μνήμονές τ' Ἐρινύες.

Χο. Τοὐκεῖν ἄρα Ζεὺς ἐστὶν οὐ κρείσσων θεῶν;

Πρ. οὐκοῦν ἂν ἐκφύγοι γε τἀπὸ τοῦδε μήν.

Aus der bisherigen Entwickelung möchte schon so viel klar hervorgehen, daß wenn es nun die tragische Kunst unternahm den Mythus des hellenischen Geisteslebens nach der Höhe der Bildung der großartigsten Epoche zur Anschauung zu bringen, wir als die erhabensten Schöpfungen derselben diejenigen Werke betrachten müssen, in welchen der sich gegen die Götter und ihre Oberherrschaft empörende tyrannische Übermuth als gebändigt erscheint, da Griechenland ja gerade das Schauspiel eines sich in stolzem Dünkel überhebenden Königs und seines schmählichen Sturzes gesehen hatte; und die Macht der hellenischen Götter war überall, selbst in den Orakelsprüchen, auf das herrlichste bewährt. Daher bieten uns Prometheus *) und die Perser die nächsten

*) Welker, die Aeschyleische Trilogie, Prometheus ꝛc. p. 22., faßt den Kampf dieser Tragödie also auf: „So steht Zeus, nicht göttlicher, nur mächtiger wie Prometheus, nur wie der emporgestiegene Zwingherr dem unbeugsamen Freyen, dem in reinem, wenn auch nicht ganz verständigem Bewußtsein guter Thaten trotzigen Halbencharakter, gleichsam einem Achilles unter Göttern gegenüber. Beyde sind, völlig gleich, unter dem ewigen und gerechten Schicksal (515 ff.). So ist dieser tragische Zeus streng nach dem Bilde eines Tyrannen geschildert, und dieser Charakter ist auch mit den stärksten Strichen entworfen; möge dem Dichter der Perserkönig dabei vorgeschwebt haben, oder vielmehr, wie mir scheint, nur Griechische Geschichte und Politik. . . . Zeus ist untergeordnete Person ꝛc." Darin ist wohl zu

Anhaltspuncte für die ganze Bewegung damaliger Zeit; beide zeigen die griechische Götterwelt und den freien Bürger als Sieger über das Sclaventhum orientalischer Willkür oder übermüthigen Trotzes: die Eumeniden fügen dazu noch das Bild des neuen Göttergesetzes gegen die alte dunkle Macht der Erinnyen, und stellen die Lehre der Versöhnung mit der Gottheit nach begangenem Frevel vor Augen, sobald dieser nämlich seine begründete Anregung in einem verletzten göttlichen Princip hatte.

Für den Prometheus ist als Hauptmoment die Begründung der menschlichen Freiheit im Gegensatze der blinden Schicksalsbestimmungen zu nennen, wenngleich zuvörderst dies nur so ausgedrückt wird, daß der Titan durch seinen Widerstand sie von dem Sturz in den Hades errettet habe. Denn sobald der Moira die Macht des Todes entrissen wurde, daß fortan die Menschen die Vernichtung nicht mehr schauten, war das Princip für den freien Menschengeist festgestellt, aus dem sich alle weitere Erkenntniß, alle Kunst und Erfindung nun entwickeln mußte: das einzige Wort des Prometheus, „ich wagte es," ist der dem Zeus entrissene Himmelsfunke, der im Menschengeist eingeschlossen von dem Unsterblichen erkannt wurde:

βροτῶν δὲ τῶν πολλῶν πλέον
φῶς ἔσχεν (Ζεὺς) οὐδέπω, ἀλλ' ἠϊστόουν μάτην·
τὸ πᾶν, ἔφρασεν ἄλλο φρενῶσαι νόον,
καὶ τοῖσιν οὐδεὶς ἀντέβαινε πλὴν ἐμοῦ.
ἐγὼ δ' ἀνέλαμπον ἐξεπυνθάμην βροτοὺς
τοῦ μὴ διαῤῥαισθέντας εἰς Ἅιδου μολεῖν.

„Sie sollten fortan ihr Geschick nicht mehr voraussehen," sagt er darauf gegen den Chor (Vers 248.), und er legte dazu ein großes Gut, μέγ' ὠφέλημα, in die Brust der Sterblichen, die Hoff-

nig von der Tiefe des Aeschylus, eben so wie die rechte Einsicht in die Ehegenie zu fehlen scheint. Man vergleiche dagegen Droysen, Aeschylos S. 390 ff. der 2. Aufl.

nung. Wer kann da noch anstehen, in dem Japetiden den vollkommenen Ausdruck des Menschengeistes nach der damaligen Stufe der Weisheit anzuerkennen; und daß sein Wesen nach allen Seiten hin richtig aufgefaßt ist, dafür spricht schon allein der Name des Aeschylus. Er ist es also der diesen höchsten Punct der griechischen Anschauung ergriffen und dem Volke in dem ergreifendsten Bilde mit erschütterndem Ausdruck dargestellt hat, während die Erkenntniß der Philosophie meist noch in dem Kreis weniger Eingeweihten abgeschlossen blieb oder im Volke, wie das immer das Loos wahrer Einsicht ist, auf alle Weise mißverstanden und verketzert wurde. Die andern Stücke des großen Tragikers nehmen daher nach dem Standpunct unserer Frage nur ein geringeres Interesse in Anspruch, da selbst die Eumeniden nicht das erste Wagniß enthalten und versöhnen, sondern nur einen der vielen jenem ersten Falle nachfolgenden Frevel, deren Behandlung sich nun schon leichter ergab. In die gesicherte, wohlbegründete Weltordnung aber treten wir mit dem Sohne des Sophilos. *)

---

## Siebentes Kapitel.

### Sophokles.

Nach den Titanenkämpfen ist des Zeus Herrschaft unbestritten anerkannt von Göttern und Menschen, und nachdem diese Urgeister in den Tartarus hinabgestoßen sind, kann kein Mensch sich mehr gegen dieselbe auflehnen:

---

*) Über die Vorhersagungen des Prometheus haben andere schon vielfach und lehrreich gesprochen; sie gehören einem andern Gebiete an. Wer freilich die griechische Prophetie nur als äußerliche Geschicke vorhersagend und nicht in ihrem ganzen großen Zusammenhange, als das Schicksal der Menschheit umfassend, ansieht, dem muß die jüdische unendlich höher stehen, wenn er sich auch zu mancher gezwungenen Auslegung sollte genöthigt finden.

τοὺς, Ζεῦ, δύνασαν τὸ ἀνδρῶν
ὑπερβαντίᾳ πατάσσει,
τὸν οὔθ' ὕπνος αἱρεῖ πατὴρ ὁ παντογήρως,
οὔτε θεῶν ἀκάμαντος
μῆνες, ἀγήρως χρόνῳ δυνάστας
ἀσέχεις Ὀλύμπου
μαρμαρόεσσαν αἴγλαν.

Widerspruch findet nur noch statt von Seiten menschlicher Satzungen gegen göttliches oder des Zeus ewiges Gesetz, wie wir es in dem herrlichsten Muster, in der Antigone dargestellt finden. Durfte daher der Chor der Okeaniden dem Prometheus vorwerfen: Ζῆνα γὰρ οὐ τρομέον, ἰδίῳ γνώμῃ σέβει θνατοὺς ἄγαν, und der Verlauf der Tragödie den τύραννος τῶν θεῶν vielfach als ungerecht und grausam schildern, so sehen wir jetzt seine Satzung, als die des höchsten Rechts selbst, überall gefürchtet, und mit heiliger Scheu wird sein Name genannt. Die ἀνάγκη ist kaum mehr von ihm unterschieden, in so fern der Gott nur noch sie will und nicht mehr gegen sie ankämpfen möchte, wie wohl die homerischen Götter; und ist auch noch keine völlige Vereinigung herbeigeführt, so ist diese doch möglichst entwickelt, so daß wir in dem allein freien Gotte die Nothwendigkeit als Richtschnur seiner Gesetze finden, bis wir am Ende nur noch von den ἀνάγκαι τῶν θεῶν lesen (Eurip. Phoen. 1781.):

τὰς γὰρ ἐκ θεῶν ἀνάγκας θνητὸν ὄντα δεῖ φέρειν.*)

*) Aeschylus selbst hatte schon gesagt (Eumenid. 591.):

Ὅρκος γὰρ οὔτι Ζηνὸς ἰσχύει πλέον·

und Pindar (Pyth. X. 49—50.):

θεῶν τελεσάντων οὐδέν ποτε φαίνεται
ἔμμεν ἄπαστον.

Auch Sophokles (Ajax 86.) läßt den Ulysses aussprechen:

γένοιτο μέντ' ἂν τῶν θεοῦ τεκμαιρόμου

so sehr ging man schon in das andere Extrem der unbeschränkten Willkür, um die Macht zu bezeichnen, weshalb der Wunderglaube bald freies Spiel fand. Man vergleiche dagegen noch Homer, Il. II. 113.

Aber ist der Mensch selbst bei Sophokles als freihandelnd anerkannt? So wenig wird ihnen dem Prometheus die Gestalt eines bösen Dämons oder eine Schlange erblickt haben, eben so wenig legt Sophokles die Verleitung zu einer That in irgend ein dem Menschen äußerliches Princip, sondern sieht dieselbe nur in seinem eigenen Geiste, in der ἰδία γνώμη. Ist diese aber personificirte aufgefaßt, so steht sie dem Dichter nicht einmal so bestimmt vor der Seele, wie der homerische Ares, welchen Zeus schilt und ihn den verhaßtesten unter den Göttern nennt (Il. E. 890—91):

ἐχθιστοὶ δέ μοί ἐστε θεῶν, οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν·
αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη, πολεμός τε, μάχαι τε.

Frevelt jemand, so ist es hier vielmehr der Mensch, ὃς μαινομένᾳ ξὺν ὁρμᾷ βακχεύων ἐπέπνευ ῥιπαῖς ἐχθίστων ἀνέμων (Ant. 135.), indem die Götter schon mehr Allgemeinheiten, Abstractionen selbst, sind, als besonders wirkende Persönlichkeiten; der Gott kann anregen, aber der freien That Quell und Princip wird immer entschiedener der Mensch, in seiner Wahl und seinen Entschlüssen sich das Gute bereitend oder das Böse, was nicht mehr ein Gott durch ihn vollbringt, sondern er selbst allein. Auch der ἀντίφθογγος ῥάων desselben Chorgesanges, den man sehr mit Unrecht auf Thaten bezogen, ist nur Bild des von den Feinden drohenden Verderbens, und muß in solchem Zusammenhange stets als das feindliche Princip, was eine Vernichtung will, genommen werden. *) So wurde der Hauptheld des Sophokles der räthsellösende Oedipus, der da aussprach: die Lösung ist der Mensch, und damit alle Dämonien, mochten sie als Sphinx oder unter anderm Bilde erscheinen, in den Abgrund der Vergessenheit stürzen; im Menschen

*) Was Kreon zur Ismene sagt (Vers 531 ff.):

σὺ δ', ἢ μὲν οἶκους, ὡς ἔχειν, ἐφειμένη
τοῖσδ' ἐνδον ἡσύχαζε· σοὶ δὲ τἀνδρὸς τοῦδε
τρέφων δὺ' ἄρα

ist nur in demselben Sinne zu nehmen. Ἄτη selbst ist schon meist unpersönlich; Vers 488: ἄτην ἔχειν, und πρὸς σωφρονεῖν, und sonst.

geiste selbst war fortan das Princip des Bösen zu suchen, da nun nichts anderes mehr für ihn bestimmend sein durfte als sein eigner Wille; Sophokles aber stellt ihn dar als einen berechtigten.

Hat uns der Dichter so in der gegen das Staatsgesetz nicht schuldlosen Antigone und in der rührenden Figur des unglückseligen Herrschers und Muttergatten das Tiefste ausgesprochen, wohin seine Zeit durchgedrungen war, so finden wir in den Nebenpersonen, in dem Wächter, noch den alten Volksglauben in seiner vollen Blüthe, wie er ja noch heut zu Tage den einzigen Trostgrund der Menge bei irgendwelchem Leiden abgibt (Vers 235—36.):

τῆς ἐλπίδος γὰρ ἔρχομαι δεδραγμένος,
τὸ μὴ παθεῖν ἂν ἄλλο πλὴν τὸ μόρσιμον.

---

## Achtes Kapitel.

### Euripides.

Wer sich an das Spielen mit dem Worte erinnert, wie es in den Werken dieses Dichters, dem höchsten Ausdruck sophistischer Tragik, hervortritt, und sich vielleicht nur die Wendung des Menelaos gegen den Orestes zurückruft:

λέγ' εὖ γὰρ εἶπας· ἔστι δ' οὐ σιγὴ λόγου
κρείσσων γένατ' ἄν, ἔστι δ' οὐ σιγῆς λόγος,

wird nicht voraussetzen dürfen, daß himmlische oder irdische Gestalten bei ihm in besonders erhabenen und überraschend neuen Bildungen erscheinen: im Gegentheil werden die mythischen Symbole mehr und mehr ihrer Kraft entkleidet und dem allzerstörenden Wesen des nichts achtenden Sophisma oder dem Geist des Witzes geopfert; und wie groß Euripides immer noch dasteht und wie sehr Göthe Recht hat zu sagen, es habe etwas dazu gehört, nach Aeschylus und Sophokles das verwöhnte athenische Volk zu fesseln,

so hört er doch in manchen Stücken auf ein wahrer Dichter zu sein und wird zum Rhetor.

Hereinbrechende Zerstörung offenbart sich zunächst an fast unscheinbaren Symptomen; aber dem Kundigen deutet ein fern vorüberfliegendes Wölkchen auf den nahenden Sturm, und so möchten wir auch bei Euripides die bald alles in Fluß setzende Auflösung der damaligen Weltansicht und ihrer Grundlage an geringen Zeichen erkennen, die er aber in andern Partien selbst schon als höchst bedeutend erscheinen läßt, gesteigert bis zu seinem berüchtigten Verse im Hippolyt (s. oben S. 177.), der ihm auch Platos Tadel zuzog (Theaet. 154.): Εὐρυκίδειόν τι ξυμβήσεται. Damit ist die Zerstörung ausgesprochen: Gestalt, Wort und Sinn stimmen nicht mehr überein, die Spaltung tritt ungehindert, wir möchten sagen, schamlos ins Leben, die Eine Herrschaft des Zeus beginnt zu schwinden und Δῖνος tritt an seine Stelle. Allerdings können wir sagen: es sind dies die Vorläufer einer bösen Zeit, und die Sprecher des alten Rechts finden kein Gehör mehr; Gott Komos, mit all seinen — man verzeihe das Wort — Teufeleien, der Geist der Auflösung beherrscht nun die Griechenwelt. Daß er es aber noch immer in schöner Gestalt thun konnte, ist das herrliche Eigenthum der Hellenen, die auch im Untergange den Typus ihres Geistes mit einer Größe aufrecht erhielten, die anderen Nationen Neid einflößen könnte, so daß man gesicherte Zustände selbst gegen den Glanz des hellenischen Untergangs und gegen seine vernichtenden Geister in den Schatten treten sieht. Wer ward nicht durch Aristophanes hohe, man möchte sagen erhabene Kunst, gelockt, geblendet, bezaubert, wer dankt dem Euripides nicht schöne Stunden?

Der alte Glaube versinkt mit all seinen gehaltreichen Symbolen; von allen Symbolen des künstlerisch geistigen Ausdrucks bleibt fast nur das Wort stehen; aber immer bildloser wird es gesprochen, immer begrifflicher und eben damit unpoetischer wird

dieses Kleid des reinen Geistes, und Aristoteles konnte ganz trocken hinsagen: ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτὰ, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταὐτά. Die ganze Göttergestaltung der mythologischen Weltanschauung ist also zu πράγματα verknöchert, und ihre höchste Darstellung eine πραγματεία: χρὴ δὲ ὅταν ὅλον τι πραγματεύηταί τις διελεῖν τὸ γένος εἰς τὰ ἄτομα τῷ εἴδει τὰ πρῶτα, οἷον ἀριθμὸν εἰς τριάδα καὶ δυάδα: und statt der Götter und Geister, die zu dem Menschen treten, oder die ihn heimsuchen, wird er von diesen πράγματα nur noch zu παθήματα afficirt, deren Ausdruck dann ὀνόματα καὶ ῥήματα sind. Es wird damit, um nach Kantischer Weise zu reden, die ganze Welt, oder das Wissen von ihr, ins Bewußtsein eingeführt, und dieses wird nun allerdings das Maaß der Dinge: freilich ein unendlich wichtiger Schritt im philosophischen Entwickelungsgange der Menschheit, aber ein für den Augenblick alle Poesie zerstörender. Denn während uns Aeschylos noch den Orestes zeigen konnte, wie er in den Choephoren die Gestalten der Erinnyen aufsteigen sieht, als die ihn verfolgenden Rachegeister:

δμωαὶ γυναῖκες, αἵδε Γοργόνων δίκην
φαιοχίτωνες, καὶ πεκλεκτανημένα
πυκνοῖς δράκουσιν· οὐκ ἔτ' ἂν μείναιμ' ἐγώ

wenn man auch sagen möchte, sie steigen aus seinem Wahnsinn empor,

φέρουσι γὰρ νικώμενον
φρένες δύσαρκτοι. πρὸς δὲ καρδίᾳ φόβος
ᾄδειν ἕτοιμος ἤδ' ὑπορχεῖσθαι κόνῳ

so gestalten sie sich doch sogleich:

ἄνας Ἄπολλον, αἵδε πληθύουσι δή,
κἂς ὀμμάτων στάζουσιν αἷμα δυσφιλέ,

und ihre ganze Bildung ist poetisch durchgeführt in den Eumeniden. Dagegen liegt bei Euripides Oreſtes wahnſinnig im Bette, und Elektra ſitzt zu ſeinen Füßen; μετεστοιχηκεν δε ταλαινης παραχρημα την δισημ' ἀθλιον ἐμμανης νεοσσος: ſein Zuſtand wird eine Krankheit, und er kann der ſorgenden Schweſter zurufen:

τῷ πολιὸν μ' ἐς πυρὸν αὖθις ἦγον μ' ἀφῆ τάχος
πτανὸς, ἄπορος, ἔμ' κατάσχετε μέλη.

Ἠλέκτρα.

ἰδού, φίλον τι τῶν παρόντων δέμνιον,
ἐπαρκὲν ὑπὸ νῶτα, κἀνάπεσσον δ' ἡσύχως

Wie ſchön nun auch der Chorgeſang lauten mag

πόνοι, πόνοι μόχθων,
ὑπερβάσεις τῶν πολυπόνων βροτῶν,
ἐφικέσθην ἴδω, μόλε, μόλε κασίγνητε

τὸν ἠλιοπετῆ δόμον ἐς φάος

und wie natürlich und rührend die Worte des Oreſtes ſeien:

ὦ φίλαν ὕπνου δέλημαρ, ἐπίκουρον πόνου,
ὡς ἡδύ μοι παρῆσθ' ἐν δέοντί γε.

τὸ πόνων λήθη τῶν κακῶν, ὡς εἶ σοφὴ
καὶ τῶν δυστυχούντων εὐπαλὲς δᾶμα,

ſo ſind doch die eigentlichen Geſtalten des poetiſchen Ausdrucks die μεμήκεσι und ὁμοιώματα der Götter des Himmels und der Erde verſchwunden: ſie werden noch genannt, nach ihren Attributen und Gaben bezeichnet, aber ſie werden ſchon mehr und mehr zu θήκαις ψυχῆς, und Elektras Ausdruck:

ἄκουε δὴ σύ, ὦ κατάγαιον κεφὰ,
τὸς εἰσί σ' εὖ φρονεῖν Ἐρινύες,

bezeichnet doch nur die Krankheit, iſt nur noch bildlicher Ausdruck eines Begriffs, eines Leidens; Oreſt iſt krank. Auch die ſtatuariſche Kunſt ſank ja nun bald zur bloßen Portraitbildnerei herab; Götter wurden nicht mehr geſchaffen. So blieb alſo das Wort einziges σύμβολον, einziges ὁμοίωμα des ſchaffenden Geiſtes, und

aus der σοφὴ λόγου konnte sich dann nur σοφίας λόγος entwickeln mit dem Verstummen des hellenischen Geistes, bis das Christenthum den λόγος in anderer und höherer Gestalt wieder erweckte, als ein ὁμοίωμα des Gottes der Christenheit.

Vorzugsweise also haben wir den Euripides als einen, selbst in französischer Weise, geistreichen Dichter zu charakterisiren. Ehe wir aber auf seine Gestaltung des Bösen eingehen, wollen noch die anscheinend geringen Zeichen zu bemerken, an denen sich eine Auflösung des Altgriechenthums erkennen läßt, ein allmäliges Verschwinden der Gestalt seiner dichterischen oder mythologischen Bildungen, wie wir es oben nannten, und was wir als solche zu bezeichnen haben, wird nun nicht mehr der Gefahr ausgesetzt sein, trivial zu erscheinen, wie gering auch die ersten Anzeichen des hereinbrechenden Verfalls sich anfangs kund geben mögen.

Schon im ersten Abschnitt (S. 127.) sind einige Verse angeführt worden, welche der Göttergestalt des Zeus seinen philosophischen Begriff unterlegten und welche uns als Stufe für die sich gegen die Besonderheit geltend machende philosophische Allgemeinheit bemerkenswerth erschienen; hier können wir noch einer ähnlichen Stelle gedenken, welche Zeugniß gibt für den immer mehr hervorleuchtenden neuen Geist der Zeiten, die bald den ganzen Olymp in ein zunächst leeres Allgemeines auflösen sollten, indem die alte Nacht des Verhängnisses ihre Kinder alle in sich zurückschlang, um sie aus dem als Geist erkannten Gott frei wieder zu gebären: die Übergangsstufe dazu bildet aber die philosophische Erkenntniß der Einheit, nach der wir unter den Dichtern als das glänzendste Beispiel vor allen den Euripides ringen sehen. Betrachtet man daher Aussprüche, wie den folgenden, aus diesem Geschlechtsknoten, so wird man dem zum Theil so sehr verlegerten Dichter alle Gerechtigkeit widerfahren lassen, ihn wohl gar lieb gewinnen, oder ihn wenigstens ehren in dem schwierigen Berufe, welchem er zu genügen hatte. Die oft citirten Verse lauten:

Ὁρᾷς

Ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα
Καὶ γῆν πέριξ ἔχουθ' ὑγρᾶις ἐν ἀγκάλαις,
Τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν. *)

Auf dieſelbe Weiſe ſehen wir die Geſtalt der Ἄτη ſchwinden und dieſe zu einem bloßen Begriff werden, zu der Allgemeinheit eines Wortes; iſt jedoch dies ein Schwinden der Form, ſo bezeugt es zugleich eine Erhebung des denkenden Geiſtes, der in den Urgrund der Schöpfung zurückſtrebt. Einige Stellen werden auch dafür genügenden Beweis liefern können; ich entnehme ſie den Troerinnen, wo es Vers 120 heißt:

Μοῦσα δὲ χαῦτη τοῖς δυστήνοις,
Ἄτας κελαδεῖν ἀχορεύτους.

Vers 136. Πρίαμον, ἐμέ τε τὰν μελέαν Ἑκάβην
Ἐς τάνδ' ἐξώκειλ' ἄταν.

Vers 165. Οὐκ οἶδ', εἰκάζω δ' ἄταν.

Immer indeſſen iſt der Kampf noch nicht vollendet; der zum Böſen erweckende δαίμων erſcheint den Menſchen noch vielfach als ein äußerliches Princip, und wir begegnen noch Ausdrücken wie ὁ δαίμων μ' ἐκάλεσεν πρὸς τὴν τύχην (Phoen. 422.). Dabei wird dem Begriffe der Tyche ſchon ein unendlich weiter Spielraum gegeben, indem ſie bald ſelbſtändig, bald als Götterſchickung auftritt, während Elektra im Oreſt (Vers 160.) wiederum ganz

*) Man ſehe die Erklärer dieſer Stelle in den Noten zu Cic. de Natura Deor. II, 25. Dieſer ſelbſt führt dort einen Vers des Ennius an:

Adspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem,

und ſagt dann: Euripides autem, ut multa praeclare, sic hoc breviter etc. Wie wäre es auch möglich geweſen, daß dieſer Dichter von ſeinen Zeitgenoſſen und den nächſtfolgenden Zeiten ſo hoch gefeiert worden wäre, wenn er nicht den Anforderungen derſelben durchaus entſprochen hätte. Ungerecht aber iſt es, bei ganz veränderter Geiſtesrichtung, Aeſchyleiſche Werke von ihm zu verlangen, während ſtets, ſelbſt wer das Höchſte geleiſtet, nur eben ein vollkommener Ausdruck ſeiner Zeit wurde, die Forderung jeder Epoche aber ein göttliches Moment und ein als nothwendig vom Schickſal beſtimmtes in ſich trägt.

offen den Gott beschuldigt, Urheber des Frevels an der Mutter gewesen zu sein:

ἆ, ἆ, ἄδικα τόδ' ἄρ' ἔλακεν,
ἔλακεν, ἀπόφονον ὅτ' ἐπὶ τρίποδι
Θέμιδος ἄρ' ἐδίκασε
φόνον ὁ Δοξίας ἐμᾶς ματέρος.

Mit einem Worte, nachdem sich die Μοῖρα als selbständige Macht aufzulösen begonnen hatte und man das alte Recht des Ὅρκος so weit unter die Herrschaft des Zeus gestellt, daß man sagte: Ζῆνα, ὃς ὅρκων ξυνοῖς τιμίας νενόμισται (Med. 172.), war der Punct schnell überschritten, wo Freiheit und Nothwendigkeit in göttlicher Einheit dastehen, und man begann nun die unmittelbare Existenz als das Maaßgebende anzunehmen, alles in den Menschen und seine Meinungen zu legen, und eröffnete die ungöttlichen Reiche der Tyche, welcher nun die Welt für lange Zeit anheimfallen sollte. Diese sich vollendende Auflösung aber, welche äußerlich durch den peloponnesischen Krieg herbeigeführt wurde, und dessen furchtbare Schilderung uns Thucydides hinterlassen, fand ihre poetische Darstellung in den Komikern, in welchen auch endlich das einheitliche Element der Tragödie, ihr großes Band verloren gehen mußte, der Chorgesang, dessen Wiedereinführung in die tragische Kunst sich nur unter ganz andern Verhältnissen möchte bewirken lassen, als sie selbst die Zustände unserer Tage bieten, welche an Zerrissenheit den verwirrtesten Zeiten von Hellas gleichen und auch den allgemein herrschenden Begriff der Gottheit mit sophistischer Auflösung bedrohen: ein vielleicht unvermeidlicher Durchgangspunct, welcher uns indeß nicht einmal eine reichhaltige großartige Komödie gewährt, eben so wenig wie unser sogenannter mittelalterlich einheitlicher Zustand uns eine Tragödie hinterlassen. Eris und Ares treiben ein zu grausames Spiel mit der modernen Welt, denn sie wohnen jetzt wirklich im Geist und lassen ihn nicht mehr zu einer künstlerischen Gestaltung sich erheben, so daß nur

wenigen Geistern der Neuzeit wahrhafte Einigung und Einheit beschieden ist. Wenden wir uns also zu dem Kampfe, welcher zunächst in Hellas diesen Zustand begründete und das Volk der Griechen sich selber entfremdete.

---

## Neuntes Kapitel.

### Der peloponnesische Krieg. — Thucydides.

So sehen wir denn τὸν ἀπότιμον ἐν θεοῖς θεὸν zur Herrschaft gelangt, Ἄρεα τὸν μαλερόν, und vergebens schreit das unglückselige Land um Hülfe von Zeus:

τὸν, ὦ πυρφόρων ἀστραπᾶν
κράτη νέμων, ὦ Ζεῦ πάτερ,
ὑπὸ σῷ φθίσον κεραυνῷ! (Soph. Oed. R.)

es hatte seine Zeit erfüllt und konnte seinem Schicksal nicht mehr entgehen. Alles war in die Subjectivität gelegt, nichts Festes gab es mehr, da man seine Meinung mit demselben Recht der anderen entgegenstellen konnte; das Alte, τὸ ἀρχαῖον, hielt nicht mehr den Andrang der nach neuer Form verlangenden Welt aus, und der Geist mußte nach einer tieferen Begründung suchen, nach einem umfassenderen Allgemeinen, als es die bisherige Erkenntniß hatte gewähren können. Den Kampf dieser völligen Vereinzelung lesen wir in den Büchern des Thucydides, der selbst sah und selbst fühlte, welcher Streit sich da erhoben hatte. Mochte auch Nikias sagen (Thuc. VII, 77.): εἴ τῳ θεῶν ἐπίφθονοι ἐστρατεύσαμεν, ἀτυχοῦντως ἤδη τετιμωρήμεθα, so war doch das Maaß der Leiden noch nicht erfüllt und es war eine eitle Hoffnung, deren eine, wie sie Prometheus dem Menschen gegeben, um ihn über seine Zukunft nicht ganz verzweifeln zu lassen, wenn er fortfährt: καὶ ἡμᾶς εἰκὸς νῦν τά τε ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐλπίζειν ἡπι-

ώτερα ἔξειν· οὔκουν γὰρ ἀπ' αὐτῶν ἀξιώτεροι ἤδη ἐσμὲν ἢ φθόνου. Der Becher der atomistischen Auflösung mußte geleert werden. Somit trat für Griechenland eine Epoche ein, die ich nicht besser zu zeichnen weiß, als mit den Worten, deren sich Schiller im fünften seiner Briefe über die ästhetische Erziehung für Schilderung ähnlicher Zustände bedient: „Auf der andern Seite, sagt er, geben uns die civilisirten Klassen den noch widrigern Anblick der Schlaffheit und einer Depravation des Charakters, die desto mehr empört, weil die Cultur selbst ihre Quelle ist. Ich erinnere mich nicht mehr, welcher alte oder neue Philosoph die Bemerkung machte, daß das Edlere in seiner Zerstörung das Abscheulichere sey; aber man wird sie auch im moralischen wahr finden. Aus dem Naturſohne wird, wenn er ausschweift, ein Rasender, aus dem Zögling der Kunst ein Nichtswürdiger; die Aufklärung des Verstandes, deren sich die verfeinerten Stände nicht ganz mit Unrecht rühmen, zeigt im Ganzen so wenig einen veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen, daß sie vielmehr die Verderbniß durch Maximen befestigt."

Wie sich dies in den Parteikämpfen jenes Krieges der demokratischen Willkür gegen die alte Ordnung, welche über jene nicht mehr Herr werden konnte, nur zu sehr bestätigt, brauchen wir wohl nicht hinzuzusetzen; nur einen Satz möchten wir noch hieher stellen, um zu beweisen, wie der Geschichtschreiber dieser Zeit durchaus den Ansichten seines Volkes treu ist, wenn er einen Redner sagen läßt: ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν, ὦ πάντων ἀξυνετώτατοι, εἰ μὴ. μανθάνετε κακὰ σπεύδοντες, ἢ ἀμαθέστατοί ἐστε ὧν ἐγὼ οἶδα Ἑλλήνων, ἢ ἀδικώτατοι, εἰ εἰδότες τολμᾶτε (VI, 39.).

Einen solchen Zustand allgemeiner Zerrissenheit, in welchem die ganze dämonische Gewalt der διαιρετικοὶ θεοὶ sich im Innern der Gemüther entfaltete und es eines neuen Prometheus bedurfte das Verhängniß abzuwehren, hatten nun die griechischen Komiker ins Bewußtsein der Nation zu bringen; sie haben ihre Aufgabe

mit unvergleichlicher Kraft und unendlichem Aufwande des Genius gelöst, und mit so überwiegender Kunst, daß sie niemals, auch im wildesten Taumel nicht, des Gottes vergessen, und der größeste unter ihnen sich dennoch den ehrenden Beinamen des Lieblings der Grazien erworben hat. Das vermochte der Geist der Griechen.

---

## Zehntes Kapitel.

### Auflösung des Hellenenthums. Die Komiker.

Was sich beim Euripides, dem natürlichen Übergange zur Komik, in welchem sich auf ironische Weise die Forderung des Sokrates, es müsse der Tragödiendichter zugleich auch Komiker sein, verkörpert fand, nur noch mehr symptomatisch andeutete: die Auflösung des Hellenenthums durch den Sturz seiner Götter, sehen wir bei den Komikern und durch sie vollendet; sie sind die wahren Sophisten der Bühne, haben mit höchster Geisteskraft, mit furchtbarem Ernst zum Theil, dem Volke seinen eignen Untergang vor Augen gestellt: als solche haben wir sie hier zu betrachten. Die Griechen glauben nicht mehr an sich selbst, an die Realität und den wahren Grund ihres Geistes und der darauf gegründeten Vorzeit, lösen sich auf alle Weise, auch in Tracht und Mode, von der alten Sitte, und bieten eben durch dieses Abwenden, durch diesen Übergang, dem Komiker den willkommensten und bei der anfänglich gänzlichen Bühnenfreiheit zugleich den höchsten und reichsten Stoff, wie ihn seitdem kein Volk mehr vorgefunden, keins so geistreich benutzt hat. Was gelten gegen diese auflösende Richtung, oder negative, wenn man will, so viele positive der meisten modernen Schriftsteller: haben sie in ihrem Aufgange noch so viel gewirkt, wie die Griechen in diesem herrlichen Sonnenuntergange?

Doch wir wollen nicht bedauern, nicht die Schatten der Vergangenheit aufrufen gegen moderne Lichtbildungen, sondern wir wollen darstellen und heben natürlich für unsern Zweck zunächst einige Stellen aus den Wolken des großen Komikers heraus, dem die große Übergangsepoche seiner Zeit wohl am klarsten mag vor die Seele getreten sein.

Anstatt daß wir in der Tragödie den Zustand des Rechts und der Gerechtigkeit gegen alle Bestrebungen der Einzelnen durch den Chor aufrecht erhalten sehen, treffen wir in der Komödie die Blüthe des Zustandes der Ungerechtigkeit in ihrer reichsten Fülle dargestellt und hören mit Staunen und Verwunderung dies alles dem auflösenden Wirken der Philosophie zuschreiben; sie lehre auch τὸν ἄδικον λόγον, mache überhaupt ein jedes Ding zu dem, was ihr beliebe, so daß die improba Dea, wie Virgil die Fortuna nennt, jetzt herrsche statt aller andern Götter: dahin war es mit dem Selbstbewußtsein Griechenlands gediehen; es galt nur noch die Meinung, und alles Absolute, im Geist wahrhaft Begründete, hatte nur noch den Werth und das Gewicht einer Meinung. Das hat Aristophanes vortrefflich aufgefaßt, und läßt den Strepsiades ganz consequent aussprechen, indem er seinen Sohn bittet, doch die neue Lehre sich anzueignen, die der verrufenen Philosophenschule nämlich (Nub. 112 sqq.):

εἶναι παρ' αὐτοῖς φασὶν ἄμφω τὼ λόγω,
τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα.
τοῦτον τὸν ἕτερον τοῖν λόγοιν, τὸν ἥττονα
νικᾶν λέγοντά φασι τἀδικώτερα.
ἢν οὖν μάθῃς μοι τὸν ἄδικον τοῦτον λόγον,
ἃ νῦν ὀφείλω διὰ σὲ, τούτων τῶν χρεῶν
οὐκ ἂν ἀποδοίην οὐδ' ἂν ὀβελὸν οὐδενί.

Der Chor mußte sich daher auch nach und nach auflösen; wir begegnen noch hier und dort Resten seiner tragischen Gewalt, wie in dem Gesange:

Τψιμέδοντα μὲν θεῶν
Ζῆνα τύραννον ἐς χορὸν,
Πρῶτα μέγαν κικλήσκω, κ. τ. ἑ.

aber die durch ihn vertretene Einheit ist meist auch nur eine fingirte, komische, so daß sich der Ernst seiner Mahnungen, in den Stil der Komödie umgewandelt, fast allein noch in den Parabasen erhalten hat, welche das alte Recht gegen die neue Sitte ins Gedächtniß rufen. Diese mit ihrer neuthümlichen Weisheit thut sich aber in jedem Zuge kund, mag nun Sokrates schwören (Vers 627.),

Μὰ τὴν ἀναπνοὴν, μὰ τὸ χάος, μὰ τὸν Ἀέρα,

oder mag sein ungelehriger Schüler seine grammatischen Spitzfindigkeiten mit dem steten Wunsche nach dem einzigen Gegenstande seines Verlangens unterbrechen,

ἐκεῖν', ἐκεῖνο, τὸν ἀδικώτατον λόγον.

Mit einem Worte die Zeit, ὅσ' ἐγὼ τὰ δίκαια λέγων ἤνθουν, welche der Δίκαιος Λόγος rühmt, ist verschwunden; vergebens ruft er dem Jünglinge zu (998—99.):

μηδ' ἀντεπεῖν τῷ πατρὶ μηδὲν, μηδ' Ἰαπετὸν καλέσαντα
μυησικακῆσαι τὴν ἡλικίαν, ἐξ ἧς ἐνεοττοτροφήθης·

der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen ist verwischt, wie sich auch das Gerechte schon vom Schönen geschieden hatte, und wir stehen damit am Ende der reinen hellenischen Sitte, welche das Schöne und Gute als höchstes Ziel verfolgte. Wenn nun auch keineswegs anzunehmen ist, daß sich die komische Darstellung nur als eine Abart der tragischen zeigt, da in jeder Epoche sich beide neben einander geltend machen müssen, wie auch das Leben stets negative Seiten bietet, so findet sich doch bei den Griechen die Ausbildung der Komödie durch die sophistischen Distinctionen des Euripides vermittelt, wie eben durch jenes Wort des Chors (Orest 189.): δίκαια μὲν, καλῶς δ' οὔ. Damit also fiel die Welt für geraume Zeit, einer geistig allgemeinen herrschenden Macht entbeh-

rend, der Willkür einer Göttin anheim, welche Juvenal vortrefflich schildert, indem er ausruft:

Nullum numen habes, si sit prudentia. Nos te
Nos facimus, Fortuna, Deam, coeloque locamus.

Die späteren mythologisirenden Dichter und die Mystiker fallen schon unter eine andere Betrachtung, und wir erinnern daher zur Ergänzung dieses Bildes der gänzlichen Auflösung des Alterthümlichen, des ἀρχαῖον und aller seiner Bestrebungen, nur an die überaus geistreichen Schilderungen des Lucian, in welchen vollends jede Spur alter Gottesverehrung vernichtet ist, so daß ungezügelte Laune und der frivolste Spott sich der griechischen Götterwelt bemächtigt haben, die nicht mehr der Anbetung sondern nur noch der Unterhaltung, oder aufs Beste, der Gelehrsamkeit und leider nur zu oft der trüben Forschung dienen sollte, da sich mit den mythologischen Untersuchungen gar leicht eine gewisse Unfreiheit des Geistes paart und die Verdunkelung oder der Obscurantismus sie häufig zum schönen Deckmantel leerer Träumereien gebraucht haben. Dieser verderblichen Richtung entgegen wirkt nur die freie Gedankenwelt der philosophischen Betrachtung, zu der wir jetzt übergehen. *)

*) Wie Plato von der Gottheit sagt, sie sei ἀψευδής, und die Mythologie der διδαχὴ entgegensetzt (Pol. 304.), so wie, daß sie nur διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅτῃ τἀληθὲς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν das ψεῦδος der Wahrheit so genau als möglich nachbilde (Pol. II. 382.), sehen wir auch in unsern Tagen Männer urtheilen, denen es wirklich am Herzen liegt die Wahrheit zu erforschen, und führen deshalb, mit Übergehung der Worte Hegels, selbst über Platons Mythenbildung, nur ein Wort von Böckh an, welcher bemerkt: „Eine besondere Rüge verdient noch ein Mißbrauch, der schon früher, und wieder vorzüglich heutzutage mit der Mythologie getrieben wird, indem man sich von dem wissenschaftlichen Standpunct entfernt und dieselbe zu gewissen Zwecken zu gebrauchen gesucht hat. Die wahre Wissenschaft ist jederzeit ohne Tendenz; aber der wissenschaftliche Sophist bedient sich der Wissenschaft um sie für eine gewisse Tendenz zu gebrauchen. Hierzu gehört der Mißbrauch, den man mit der Symbolik treibt, um durch sie die von einer gewissen Parthei beabsichtigte Einschläferung des Menschengeschlechts

# Dritter Abschnitt.

## Der Begriff des Bösen nach den Darstellungen der Philosophen.

---

### Erstes Kapitel.

#### Einleitung.

Der Begriff ist die auflösende Macht der poetischen Gestaltung oder der Kunst überhaupt, und wie er uns auf hellenischem Boden zuerst als Chaos erschien, das dann sich schied in seine Elemente, so haben wir ihn in diesem dritten Abschnitt in seiner allmäligen Entwickelung zu verfolgen und die Hauptepochen seiner Bewegung anzugeben.

So ist es denn zuerst wiederum als höchst bedeutsam zu bezeichnen, daß der Grieche in seinen ersten Vorstellungen und Ahnungen einer höhern Welt gleich den Begriff der Nothwendigkeit, der Bestimmung, des Gesetzes erkannte, und dies allen Bestimmungen voran, ja über alle setzte als eine Macht, der sie blind gehorchen müßten. Alle Philosophie auf rein griechischem Boden

---

mit zu bewirken. Sie scheint nämlich ein passendes Vehikel, dem klaren Denken und Erkennen entgegen zu wirken, indem man den menschlichen Verstand in einen gewissen symbolischen Schlummer einwiegt, in welchem alle klare Gestaltung philosophischer Ideen verschwimmt, und zugleich die historische Wahrheit verdunkelt wird." — Man kann die dunkeln Wege derer, welche sich einzig im Besitze der wahren Geheimnisse Gottes wähnen, nicht einfacher und treffender bezeichnen, als Plato a. a O. es thut mit den Worten: Ποιητὴς μὲν ἄρα ψευδὴς ἐν θεῷ οὐκ ἔνι.

bleibt nun stets dahin gerichtet, dieses geahnete Gesetz näher zu erfassen, die Gottheit, den Λόγος nach jenem Begriff der Nothwendigkeit zum Bewußtsein zu bringen. Natürlich werden alle seine Momente zuerst als der Materie inwohnend erscheinen und angenommen werden, bis man ihn als das Wesen, als das Ewige und diese als den Schein behauptet; aber es wird niemandem entgehen, wie Griechenland von Anbeginn eine mehr spiritualistische Richtung verfolgt und eigentlich nie den blinden Mächten der Natur unterworfen war: die Götterwelt ist schon beim alten Homeros, dem ersten Bewußtsein des Volkes über sich selbst, eine der Sinnlichkeit durchaus entgegengesetzte, wie sinnlich sie auch der Dichter einführen möge; ihre ganze Bildung und Gestalt, ihr Leben und Dasein tritt aus den Verhältnissen der Natürlichkeit heraus; schon das eine Wort: ἀγήραοι ἤματα πάντα bezeichnet sie als solche. Od. ε. 218:

ἡ μὲν γὰρ βροτός ἐστι, σὺ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρως.

Im Theätet (S. 180.) redet Plato von den Alten, „welche sich mit Hülfe der Dichtkunst den Meisten verbargen," τό γε δὴ πρόβλημα ἄλλο τι παρειλήφαμεν παρὰ μὲν τῶν ἀρχαίων, μετὰ ποιήσεως ἐπικρυπτομένων τοὺς πολλοὺς . . ., und verhehlt auch sonst seinen Tadel nicht gegen die mythologische Umhüllung der Wahrheit, wobei er freilich ebendaselbst auch „von den Neueren redet, welche weiser sind und alles ganz offenbar vorzeigen, damit auch die Schuhmacher ihre Weisheit hören und lernen, und aufhören thörichter Weise zu glauben, daß einiges beharrlich sei unter dem was ist, und anderes sich bewege;" indeß übten die alten Dichtungen doch einen bedeutenden Einfluß auf die Anfänge der Philosophie, welche ja auch in poetischem Gewande erschienen, und sich erst im Laufe der Zeit von den Phantasien der Dichter so wie von den ihr nicht angemessenen Rhythmen lösten, um die höchsten Rhythmen darzustellen, die der Weisheit in der Harmonie der Weltbildung. In der Mitte aber zwischen jener

falschen Popularisirung oder Verseichtigung dessen, was nie ohne ernstes Bestreben erreicht werden kann, und einer falschen Mystik, welche aus ihrem Köcher nur räthselhafte kleine Sprüchlein hervorzieht und diese abschießt, *) während es allerdings eine wahre Mystik gibt, **) welche die Tiefen der Gottheit schaut, liegt die philosophische und wahrhaft wissenschaftliche Betrachtung der Dinge, welche ihren Grund erforscht und ihr Wesen an das Licht fördert, wie der Bergmann das Gold in dem Dunkel des Erdenschooßes, oder der Astronom das Weltgesetz erkennt in den Tiefen der Himmel: nur auf diese paßt das Wort des Jamblichus im Leben des Pythagoras (58), εἰλικρινέστατον δὲ εἶναι τοῦτον ἀνθρώπου τρόπον, τὸν ἀποδεξάμενον τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν, ὃν καὶ προσονομάζειν φιλόσοφον.

Wenn indeß Sokrates (a. a. O. p. 181.) gleichfalls sagt: δοκεῖ οὖν μοι ἀρχὴ εἶναι τῆς σκέψεως κινήσεως πέρι, so möchte dies für uns doch nicht so viel bedeuten, als müßten wir auch mit der Betrachtung der Vielheit beginnen, sondern wir stellen, gleichwie die Kosmogonien die ewige Nacht, so die Einheit in unserer Darstellung voran, so wie die Philosophen, welche sie zu ihrem Princip gemacht haben, da ja auch das die Vielen Bewegende nur Eins sein kann; hört dies auf Eins zu sein und folgt jedes derselben seinem eigenen Gesetz, so befinden wir uns gerade

---

*) Nach Plato (a. a. O.); die ganze Stelle lautet: „. . . . wenn du einen fragst, so ziehen sie wie aus ihrem Köcher räthselhafte kleine Sprüchlein hervor und schießen diese ab; und willst du dann darüber wieder eine Erklärung wie es gemeint gewesen, so wirst du von einem andern ähnlichen getroffen von ganz neuer Wortverfertigung (ἑτέρῳ κεκληκὼς καινῶς μετωνομασμένῳ). Zu Ende bringen wirst du aber niemals etwas mit einem von ihnen, noch auch sie selbst unter einander." Schleiermacher.

**) „Der wahre Mysticismus, der keineswegs zu verwerfen, geht aus einer großen Tiefe des Geistes und Gemüths hervor, wogegen jener scheinbare nur aus einer Aufgeblasenheit des Geistes ohne innern Gehalt oder aus unklaren Köpfen entspringt. Wenn der Mysticismus nicht mit der Klarheit des Verstandes associirt ist, führt er zu den verderblichsten Abwegen." Böckh.

dadurch in dem Reiche des Böſen. Deshalb bildet die Schule des Pythagoras nicht unſchicklich den Ausgangspunct, da ſie das Princip zuerſt unter der nächſten philoſophiſchen Abſtraction zu begreifen ſuchte, unter dem Bilde der Zahl, was ſelbſt in jenen älteſten Verſuchen der Vergegenwärtigung des Entfernten, in den oben (S. 227.) genannten ἐκτὰ κίονες, ſchon einen Anknüpfungspunct finden möchte. Thales würde in ſo fern nicht mehr als Vater der Philoſophie erſcheinen, da er nicht ein Geſetz, ſondern nur eine ἀρχὴ ſuchte, wie wir deren in den orphiſchen Fragmenten *) ſchon viele angegeben finden, welche dann bald vom dieſem, bald von jenem ſpäteren Philoſophen abwechſelnd als alleinige Grundurſache angegeben wurden, aber nur mit dem Chaos in eine Linie zu ſtellen ſein möchten, in ſo weit ſie eine ἀρχὴ in der Materie ſuchten; die Zahl aber iſt das erſte Bewußtſein des Geiſtes über einen nicht materiellen Grund der Dinge, und kündigt ſich ſelbſt in den faſt ganz begriffloſen Anfängen gleich in ihrer Macht an, indem ſie ein ordnendes Princip wird, dagegen jene, Feuer, Waſſer, Erde ꝛc. immer nur geſtaltend bleiben und zeugend. **)

*) Bei Gesner p. 364.

**) Schon was Hermias (in Phaedr. p. 144.) angibt: τριῶν καραδιδομένων νυκτῶν παρ' Ὀρφεῖ — τὴν μὲν πρώτην μαντεύειν φησὶ, τὴν δὲ μέσην αἰδοίην καλεῖ, τὴν δὲ τρίτην ἀποτίκτειν φησὶ τὴν δικαιοσύνην, deutet auf das Grundprincip griechiſcher Weltanſchauung. Man vergleiche über das Princip und den Anfang, Hegel, Logik I. p. 69 ff., Die Lehre vom Seyn. „Auch das ſubjektive Thun, ſagt er, wird als weſentliches Moment der objektiven Wahrheit erfaßt, und das Bedürfniß führt ſich herbei, daß die Methode mit dem Inhalt, die Form mit dem Princip vereint ſey. So ſoll das Princip auch Anfang und das was das Prius für das Denken iſt, auch das Erſte im Gange des Denkens ſeyn.“ Beginnt man alſo die griechiſche Philoſophie mit den Joniern, ſo wäre dies ein Anfang mit dem πρῶτον παρ' ἡμᾶς, welches ja ſchon Ariſtoteles nicht als wahres πρῶτον anerkennt.

## Zweites Kapitel.

### Die Pythagoreer.

Will jemand ein Ganzes wiſſenſchaftlich darſtellen, ſagt Ariſtoteles (Analyt. post. II. 13.), ſo muß er den Grund, den Begriff der Sache in die erſten Atome oder Untheilbaren (Individualitäten) nach der Species zerlegen (εἰς τὰ ἄτομα τῷ εἴδει τὰ πρῶτα), wie die Zahl in die Trias und die Dyas, in das Grade und Ungrade (τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν. Met. I. 5.), und er gibt uns damit das Grundprincip der Pythagoreer an, welche jenen oberſten, in der Eins befaßten Gegenſatz, dann auch zum Begrenzten und Unbegrenzten (πέρας καὶ ἄπειρον) ausbildeten: ihre Feſtſtellungen beruhten darauf, daß die Elemente einfach ſein müßten (ἁπλᾶ δὲ εἶναι δεῖ τὰ στοιχεῖα. Sext. Emp. Hyp. III. 152.). Sie ſuchten ferner, wie derſelbe Schriftſteller (adv. Math. X. p. 249) ſagt, εἰς τίνα (λόγον) τὸ πᾶν λαμβάνει τὴν ἀνάλυσιν, eine Analyſe für das Weltall, ein Princip deſſelben; und grade wie die Elemente der Wörter nicht Wörter ſeien, ſo könnten auch die Elemente der Körper nicht etwas Körperliches ſein. Denn fährt er fort, auch die Ideen ſind ja ἀσώματα, und alles Gewordene entſteht nach ihnen (πρὸς αὐτὰς γίνεται), aber ſie ſeien nicht die Principien, die ἀρχαὶ der Dinge, ſo daß alſo zu ihnen etwas hinzutreten müſſe zu ihrer Hypoſtaſirung, die Zahl: auch Linien, aus denen die Flächen und Körper werden, haben als gedachte Vorausſetzung die Zahl (καὶ αἱ γραμμαὶ προεπινοουμένους ἔχουσι τοὺς ἀριθμούς), indem die μονὰς und die δυὰς ἀόριστος als Principien beſtimmt werden.

Dieſe in der Entwickelung der Zeit wahrſcheinlich ſehr weit auseinander liegenden Lehren faßt man gewöhnlich als die pytha-

goreiſchen überhaupt zuſammen, da ihre Chronologie nicht mehr anzugeben iſt, oder wenigſtens nur in ſehr vagen Umriſſen; auch bedürfen wir hier nicht der von gelehrten Männern, beſonders von Böckh, gemachten genaueren Auseinanderſetzung der pythagoreiſchen Zahlenverhältniſſe, für Harmonik und Weltbildung, indem wir für unſern Zweck zunächſt nur den Hauptſatz aufnehmen, daß das Genus jener angegebenen ἐναντίωσις ſei τὸ ἕν, in welches die ἄπειρα τῷ εἴδει πρῶτα beſchloſſen ſeien. Die Zahl aber, ſagt Ariſtoteles, liegt nach den Pythagoreern dem Dinge zum Grunde als ὕλη, als πάθος und als ἕξις, daß ſie folglich ihren Ausgangspunct bilde und ſie vollſtändig regle und beſtimme (Met. I. 5.): φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τὸ τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δὲ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν.

Die Einheit iſt es alſo, mit der wir uns hier zu beſchäftigen haben, und der in ihr ſelbſt gegebene Gegenſatz, und wir können auch hier wieder bemerken, was wir ſchon oben angedeutet haben in Bezug auf die Einheit des Guten, daß ſich die Principien zuerſt im Bewußtſein, ſelbſt im Gegenſatz von den darin herrſchenden Vorſtellungen von Gott, ausbilden und dann erſt als Beſtimmungen der Gottheit und ihres Weſens ſelber hervortreten, gerade wie man die kantiſche Triplicität der Kategorien ſpäter auf die Dinge ſelbſt übertrug, ſie als ihr Weſen erkannte.

Indem nun die Pythagoreer die Welt der wechſelnden Erſcheinungen unter der dauernden Zahl zu begreifen ſuchten und ſelbſt zu ihren Göttern als den ordnenden Zahlenweſen beteten, die Dreiheit oder die heilige Tetraktys anriefen, mußte ihnen das der Regel ihrer begrifflichen Zahlenwelt nicht Gehorchende natürlich als das Ungöttliche erſcheinen und ſie dahin führen, jene als

göttlich erkannte und verehrte Regel auch in der sittlichen und politischen Welt mit der ganzen Strenge und der ernsten Tiefe ihres Charakters geltend zu machen; das Widerstrebende mußte als feindlich ausgeschlossen werden: daher ihr Absondern von der Menge, daher ihre politischen Kämpfe, in welchen sie der ordnungslosen Vielheit zum Theil erlagen. Der pythagoreische Schüler mußte aber zu einem bloßen Werkzeuge in der Hand der Götter werden, durch welches sie das Gute vollbrächten; eigener Entschluß konnte fast nur im Anfang anerkannt werden, in so fern er den Eintritt in den Orden bedingte, und mußte nachher dem Gebote der Oberen, dem schweigenden Vernehmen und dem unwandelbaren Willen der Nothwendigkeit weichen: darin das Erhabene, darin jedoch zugleich das Unfreie pythagoreischer Gesinnung nach der Seite des für sich als absolut anzuerkennenden Einzelwillens hin. Griechischer Geist nur konnte hier der Erstarrung mit Erfolg entgegentreten, und auf wunderbare Weise bewirkten dies die Jonier, wie man auch von ihnen sagen muß, daß unter ihrer Hand alles seine Stetigkeit verlor, bis das die Vielen Bewegende das sich selbst bewegende Eins wurde; doch liegt allerdings in der ionischen Zerstreutheit eine göttliche Lebenskraft, welche uns ihre Blüthezeit, durch den Zauberspiegel der Jahrtausende verklärt, als das Paradies und den Quell der ewigen Jugend erscheinen läßt, während das Streben des tief in sich gehenden Denkens freilich auf diesen so sehr bevorzugten Stamm wie auf gedächtnißlos spielende Kinder, welche nur dem Eindruck des Augenblicks leben, herabblikken möchte. *)

*) Mit vortrefflicher Charakteristik sagt Theodorus zum Sokrates: καὶ γὰρ, ὦ Σώκρατες, περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων, ἢ ὡς περ σὺ λέγεις Ὁμηρείων, καὶ ἔτι παλαιοτέρων, αὐτοῖς μὲν τοῖς περὶ τὴν Ἔφησον, ὅσοι προσποιοῦνται ἔμπειροι εἶναι, οὐδὲν μᾶλλον οἷόν τε διαλεχθῆναι ἢ τοῖς οἰστρῶσιν. ἀτεχνῶς γὰρ κατὰ τὰ συγγράμματα φέρονται, τὸ δ' ἐπιμεῖναι ἐπὶ λόγῳ καὶ ἐρωτήμασι καὶ ἡσυχίως ἐν μέρει ἀποκρίνασθαι καὶ ἐρέσθαι ἥττον αὐτοῖς ἔνι ἢ τὸ μηδέν· μᾶλλον δὲ ὑπερ-

Ohne daß wir uns nun hier durch die Zeitbestimmungen dürfen irre führen lassen, um etwa, nach einer nicht einmal feststehenden Rechnung, den Pythagoras erst nach den ersten ionischen Philosophen zu betrachten, halten wir uns nur an die Priorität des Princips, an die Erkenntniß der ἐναντία und ihre ἕνωσις durch Rhythmus und Musik, oder wie es Asklepius in Nicomach. ap. Bulliald. ad Theon. Smyrn. p. 212 ausspricht: ὅτι δὲ ἡ ἁρμονία ἐξ ἐναντίων σύγκειται, οἱ Πυθαγόρειοι δηλοῦσι· φασὶ γὰρ ὅτι ἁρμονία ἐστὶ πολυμιγέων καὶ διχοφρονούντων ἕνωσις: weil in dieser gesuchten Einheit allein die Anfänge der Philosophie begriffen werden können, und das dorische Princip in seiner Ausbildung, selbst in Architektur und Gesetzgebung, als ein früheres erscheint.*) Nehmen wir dazu das schöne Wort Platons im Protogoras (S. 326. B.): πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται, und den θεῖος λόγος ἀνδρὸς σοφοῦ Πανάκμεω τοῦ Πυθαγορείου (bei Arist. Quint. I, p. 2.), ὃς φησιν ἔργον εἶναι μουσικῆς οὐ τὰ φωνῆς μόνον μέρη συνιστᾶν πρὸς ἄλληλα, ἀλλὰ πάνθ' ὅσα φύσιν ἔχει συνάγειν τε καὶ συναρμόττειν, so haben wir darin die ganze Erhabenheit des Charakters der pythagoreischen Lehre zusammengefaßt, welche auf gleiche Weise die Harmonie der Natur zu erkennen, als die der Seele herbeizuführen trachtete durch eine fast mönchische Asketik, indem sie von der Philosophie schon jenen hohen

βάλλει τὸ οὐδ' οὐδὲν πρὸς τὸ μηδὲ σμικρὸν ἐνεῖναι τοῖς ἀνδράσιν ἡσυχίας. Plato Theaet. p. 179—80.

*) Als äußeres Zeugniß für diese Priorität genügt wohl die Ansicht der Griechen selbst, wie sie sich ausgesprochen findet bei Isocr. Laud. Busir. 28, p. 227. Steph. Πυθαγόρας ὁ Σάμιος —— ἀφικόμενος εἰς Αἴγυπτόν καὶ μαθητὴς ἐκείνων (τῶν ἱερέων) γενόμενος πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε, καὶ τὰ περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἁγιστείας τὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιφανέστερον τῶν ἄλλων ἐσπούδασεν. Die Stelle zeigt wenigstens ein richtiges Gefühl für das was der Anfang der Philosophie sein mußte.

hohen Begriff aufstellte, den wir noch durch den Mund des seinem Tode entgegengehenden Sokrates wiederholt finden: καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνύπνιον, ὅπερ ἔπραττον, τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφία μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος (Plat. Phaed. 61. A.). *)

Die Harmonie ist also πολυμιγέων καὶ διχοφρονούντων ἕνωσις, und spricht sich aus als die göttliche, die einigende Macht gegen die vielfach gemischt Auseinanderfallenden; woher diese aber ihren Ursprung leiten ist uns in der Lehre der Pythagoreer nicht überliefert, da sie nicht eigentlich kosmogonisch ist, sondern weltordnend auftritt. Nichtsdestoweniger werden wir auch in den uns hierüber erhaltenen Sätzen jenes Princip der ἕνωσις walten sehen und finden dies schon in den einfachen Worten des Porphyrius (V. Pyth. 19) ausgedrückt: . . . πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἁπλῶς ἐστί, καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν: eine Einheit, welche wir oben (S. 187.) schon für Pindar bemerklich gemacht haben. **) Was aber die eigentliche Generation aus dem Einen betrifft, so wird dafür mehr eine ἀφομοίωσις angegeben; denn wenn auch Aristoteles in der Hauptstelle (Met. A. 5.) sagt: οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες

*) „Das Dorische trägt verhältnißmäßig mehr das Gepräge innerer Tiefe, aus welcher auch die kräftige That hervorbricht, und des ruhigen Beharrens in festen fast unzerbrechlichen Formen, wodurch die ächt dorischen Charaktere hoch über das Spiel der sinnlichen Eindrücke erhoben wurden, und eine gewisse innere Übereinstimmung in ihr Leben kam, welche bei den Jonern nicht in solchem Grade gefunden wird." Böckh, Philolaos S. 40.

**) Es würden sich hieran auch die etwas unsichern Nachrichten über die Gütergemeinschaft der Pythagoreer knüpfen lassen: τῶν μὲν οὖν Πυθαγορείων κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν διέταξε κ. τ. ἑ. (Jambl. V. Pyth. 81.); indeß begnügen wir uns hier den schönen Spruch zu wiederholen: κοινὰ τὰ τῶν φίλων εἶναι, τὸν δὲ φίλον ἄλλον ἑαυτόν (Diog. L. VIII, 10.), der wohl ächt sein könnte.

ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ὑπῆρχον εἶναι πάντων, so heißt es doch gleich darauf: ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν. Wird nun gleichwohl hinzugefügt: οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον, so erkennen wir doch aus andern Stellen, wie aus Claud. Mamerc. de Stat. An. II, 7. (ex Philolao): Anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam, und Theol. Arithm. 8. p. 56: Φιλόλαος — — ψύχωσιν — ἐν ἑξάδι, τὴν δὲ — ἐν ἑβδομάδι — συμβῆναι τοῖς οὖσιν· wie die Worte eigentlich gemeint seien τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν, und daß es sich hier mehr um den λόγος der Dinge und ihre Zusammenfassung zur Einheit handle als um ihre Freiheit und Selbständigkeit; die Zahl sollte im Grunde nur den harmonischen Einheitsbegriff darstellen, welcher die Gegensätze verbindet; so konnte auch von einer Selbständigkeit des Einzelwillens nicht die Rede sein. Wie sehr dies auch Aristoteles fühlte, zeigt er de Coel. II, 13. wo er die Pythagoreer tadelt, nicht auf die Erscheinungen zu achten: οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν. Als höchst bedeutend jedoch ist die Meinung des Philolaus zu bezeichnen (bei Stob. Ecl. Phys. I, p. 488.): Φιλόλαος τῷ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ, καὶ Διὸς οἶκον, καὶ μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως . . ., weil damit ein reales Moment für die Schöpfung gewonnen wird und die Schule zeigt, daß sie nicht bei dem rein logischen Maaß der Zahl stehen blieb, sondern ein Gewordenes anerkannte, ein realisirtes μέτρον φύσεως; nur blieb es den Joniern vorbehalten seine Selbständigkeit auszusprechen.

Hat man es nun stets mit Recht als einen wichtigen Schritt für die Erkenntniß betrachtet, daß die Pythagoreer zuerst jene bekannten Gegensätze, πέρας καὶ ἄπειρον u. s. w., benannt haben, so sind sie doch auch hier wieder in demselben Widerspruch befangen, daß Aristoteles (Met. A. 5.) von ihnen sagen kann, — — τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων . . . τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός . . . und doch wieder: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι δυὸ μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον κ. τ. ἑ. Mit einem Worte, wir stehen in den Anfängen der philosophischen Wissenschaft; wir sehen τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν unterschieden, gleichwie τὸ φῶς καὶ τὸ σκότος, wir treffen eben so auf den richtigen Sinn für die Einheit als Grundlage aller Begriffe; aber wir entdecken noch als Mangel, daß diese Einheit nicht eine in sich bestimmte absolut anerkannt ist, und werden daher die Wissenschaft bis zum vollkommnen Dualismus sich entwickeln sehen, bis zur vollen Selbständigkeit der beiden Gegensätze. Zu beachten ist nur noch, daß (a. a. O.) αὐτὸ τὸ ἄπειρον und αὐτὸ τὸ ἓν als οὐσία τούτων ὧν κατηγοροῦνται genannt sind.

Will man jedoch weiter gehen und auch die Natur der Götter nach bloßen Zahlenverhältnissen bestimmen, wie wir vom Philolaos lesen (bei Stob. Ecl. I, p. 8.): ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, so steht man damit auf der untergeordneten Stufe des Begriffs, welche die Buchstaben nur als Zahlenwerthe betrachtet und ihre höhere Function als Elemente des Wortes nicht faßt; nur so war dies im Anfang, nicht als Potenz oder Zahl. Böckh, im Philolaos S. 193., sagt deshalb wohl mit gutem Grunde: „Die auffallendste Verkehrtheit in dem Bestreben der Pythagoreer ist jedoch ohne Zweifel die Anwendung der Zahlen und geometrischen Formen auf die Religion und My-

thologie." *) Mag indeſſen ſolches Beſtreben immerhin mangelhaft erſcheinen, ſo finden wir doch an demſelben Orte einen Hauptgrundſatz für unſer Princip aufgeſtellt, welcher ſpäter bei dem Fortſchritt der Erkenntniß nur ideell angeſchaut wurde und zu dem platoniſchen Worte führte, daß nichts Schlechtes als von Gott ausgegangen angegeben werden dürfe; denn Philolaos ſagt von der Zahl in Bezug auf ein ψεῦδος: ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἀ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐντί· τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί. Ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾷ φύσι τὸ ψεῦδος· ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ. **) Ganz conſequent wird deshalb das ἄπειρον der Zahl und ihrem Weſen entgegengeſetzt, als das dem Maaß ſich nicht Fügende, und es bedurfte nur, daß die Lehre welche Ariſtoteles (Met. M. 6.) als pythagoreiſch angibt: τῶν Πυθαγορείων ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων. wirklich begriffen wurde, oder daß man den ἀνωπάτω λόγος, von welchem Eudorus ſpricht (Simpl. ad Arist. Phys. fol. 39. a.) mit dem δεύτερος λόγος, welcher zwei ἀρχαὶ annimmt, in Einklang brachte. Jedoch war dazu erſt ein ſelbſtändiges Ausbilden der beiden Seiten erforderlich, wie es uns denn auch die griechiſche Philoſophie darbietet.

Fragen wir demgemäß nach dem Grunde des ἄπειρον, ſo

*) Man vergleiche in der Schrift ſelbſt die ganze Darſtellung dieſer Lehre und die Angabe der Urſachen, welche dieſe mathematiſche Theologie veranlaſſen konnten, „indem nach der Beſchaffenheit der alten Religionsſyſteme ſehr viele der Götter einer phyſiſchen Bedeutung nicht nur fähig waren, ſondern auch auf derſelben beruhten."

**) „Φθόνος bedeutet ſchwerlich etwas Anderes als den Neid, ein Erzeugniß der unvernünftigen Natur ... Der Irrthum klebt dem Unbegrenzten an: woraus man hinlänglich erkennt, daß dem Unbegrenzten nach Philolaos noch keine beſtimmte Zahl zukommt, ſondern daſſelbe nur der allgemeine Begriff des Verſchiedenen oder Vielen und Mannigfaltigen iſt." Böckh, a. a. O. S. 145.

lautet die einfache Antwort (bei Arist. Met. A. 5.): . . . τοιοῦτον δὲ προσεπέθεσαν (οἱ Πυθαγόρειοι), ὃ καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον . . . oder wie es in der angeführten Stelle des Simplicius nach Eudorus Angabe von dem δεύτερος λόγος heißt: κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν ταύτῳ φύσιν· ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν καὶ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἑνί, τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένη φύσει· was von dem sich selber zum Gegensatz entwickelnden Einen noch gar weit entfernt ist und die Neigung zum Bösen zwar in der ἐναντίωσις sucht, welche der ἕνωσις widerstrebt, aber diese nicht als ein selbstbewußtes Wiedervereinigen begreift, und die Seele zwar als Harmonie, aber als willenlos bestimmt. *) Außerdem sind die Gedanken gegen den Selbstmord, welche man dem Philolaos zuschreibt und besonders der Ausdruck, daß die Menschen gleichsam eine Heerde der Götter seien (Plato Phaed. p. 62 B.): οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελομένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι, wohl nicht geeignet menschliche Freiheit nach den Grundsätzen der Pythagoreer behaupten zu lassen. Böckh (a. a. O. S. 184.) sagt daher: „das Sittliche, obgleich bei den Pythagoreern praktisch, asketisch und politisch ausgebildet, scheint bei ihnen überhaupt und vorzüglich bei Philolaos dem Physischen noch untergeordnet gewesen zu sein, wenn es auf eine wissenschaftliche Erkenntniß ankam.“ Und ferner: „Wenn Diogenes richtig gesagt hat, es sei dem Philolaos zufolge Alles nach Nothwendigkeit und Harmonie geworden, so konnte der Py-

*) Macrob. (Somn. Sc. I, 14.): Plato dixit animam essentiam se moventem, Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles ἐντελέχειαν, Pythagoras et Philolaus harmoniam.

thagoreer auch den menſchlichen Handlungen keine unbedingte Freiheit zugeſtehen, welche überhaupt, ſo wie ſie in den neueren Syſtemen hervorgetreten iſt, von keinem der alten Hellenen gefaßt wurde . . . denn es gebe, wie Philolaos ſagte (Arist. Ethic. Eud. II, 8.) als Beſtimmungsgründe unſerer Handlungen u. ſ. w. λόγους τινὰς κρείττους ἡμῶν.“ *)

Haben wir alſo in der Lehre des Pythagoras nur die erſten Grundlagen philoſophiſcher Entwickelung gewonnen und dürfen wir ihm unter den Philoſophen nur eben den Platz einräumen, welchen die Architektur unter den Künſten behauptet, weil ſie auch durch Maaß und Zahl den Gedanken zu verkörpern verſucht, **) indem wir mit Arist. (Mag. Mor. I, 1.) anerkennen: οὐκ ὀρθῶς (Πυθαγόρας εἶπεν), τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀναγομένων οὐκ οἰκείαν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος· ſo ſteht er und ſeine Schule doch als ſehr bedeutſam da, weil ſie das ἀγαθὸν von dem κακὸν mit beſtimmtem Gegenſatze ſchieden, und das Unharmoniſche und Geſpaltene ebenſo als das Ungöttliche ausgeſprochen haben nach ächt helleniſcher Anſicht. Auf den Boden dieſer nie raſtenden, ſtets ſich neu geſtaltenden Vielheit, wie auf das ihnen gehörende unbegrenzte Meer oder in die Unermeßlichkeit des freien Aethers, führen uns die Jonier aus den düſtern Felſenhöhlen und von den ſteilen Abhängen des doriſchen Urgeſteins. ***)

*) Man ſehe das Nähere, beſonders auch über die Stelle, als in der Gefangenſchaft des Körpers gehalten, in der trefflichen Darſtellung von Böckh a. a. O.

**) Dem Typhon gehörte nach Plutarch (de Is. et Os. 36.) das Sechsundfunfzigeck an.

***) Wenn Gruppe, Über die Fragmente des Archytas S. 77. ſagt: „Nun kommt uns hier aber auch die eine von den vorhin gezeigten Interpolationen im Text des Ariſtoteles zu ſtatten, denn wenn es daſelbſt (Ethic. Nic. II. 5.) hieß: τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι ἐῖκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου, ſo ſind wir von dieſer Stelle nunmehr befreit. Aber es iſt noch eine andere, ſagt man uns, welche daſſelbe

## Drittes Kapitel.

### Die Jonier.

„Der Jonier Sinnlichkeit, ihr Befangensein in dem Äußeren, ihre Empfänglichkeit für die Eindrücke desselben und ihre lebendige Beweglichkeit darin stellt sich uns in der materialistischen Ansicht von den Gründen der Dinge und dem mannigfaltigen Leben und Treiben der Stoffe dar, auf welcher alle Jonischen Systeme beruhen; alle suchen das Wesen der Dinge in dem Stoff, führen mehr oder weniger selbst das Geistige darauf zurück, und vernachlässigen das Sittliche; der Mangel des Sinnes für die Einheit, welcher hiermit wesentlich zusammenhängt, begünstigte die atomistische Physik; und Heraklits auf den Widerstreit gebaute Lehre spricht die Unstetigkeit des Jonischen Wesens klar aus, wenn sie die Ruhe den Tod der Seele nennt."

Mit diesen Worten bezeichnet Böckh, im Philolaos S. 40., treffend das Wesen der jeder Regung des Windes gehorchenden ionischen Vielheit, welche zu dem unbewegten Dorismus gerade in dem Verhältnisse steht, wie die nie rastende Natur gegen die ewig in sich ruhende Gottheit welche nur ihr ewiges Gesetz kennt. Deshalb wird die ionische Philosophie in sich selbst dem entsprechen, was wir als Böses benannt haben, und wird mit ihren Lehren die wahre Grundlage der sophistischen Betrachtung, so wie aller Skepsis darbieten, aber auch das Princip der Bewegung, des stets schöpferischen, sich immer wieder verjüngenden Lebens; dennoch mußte ihr als Philosophie dieses Wunderbare begegnen,

---

nur noch deutlicher ausspricht. Zum Glück trägt sie auch in demselben Maaß die Kennzeichen eines Glossems noch deutlicher an sich" u. s. w., so möchte ihn sein Eifer wohl etwas zu weit führen.

fortwährend nach einer Einheit ſtreben zu müſſen, der ihr Grundprincip durchaus widerſprach; ſie konnte daher nur an ihrem Gegenſatze eine Ruhe finden, indem ſie als ſtete Bewegung in die ewig ruhende Einheit aufgenommen wurde, und dieſe als das ſich ſelbſt Bewegende anſchauen ließ, bis hinauf zur Dialektik des ſich ſelbſt denkenden Geiſtes.

Haben wir nun die ἕνωσις τῶν πολυμιγέων καὶ διχοφρονούντων bei den Pythagoreern geſehen, ſo zeigen uns die Jonier ihre Geneſis, und das All iſt mit Göttern angefüllt; womit dann das Wort des Ariſtoteles (Met. A. 3.) vollkommen übereinſtimmt: τῶν δὴ πρώτων φιλοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων. Raſtloſe Bewegung war der Grundſatz des Jonismus und ihm entſprechend hielt man die Elemente, welche dieſe Erſcheinung boten, alles aus ſich erzeugten, alles wieder in ſich aufnahmen, auch nicht für erſchaffen, ſondern ſelbſt die Götter erzeugend; Anaximenes aëra deum statuit, eumque gigni esseque universum et infinitum et semper in motu (Cic. de Nat. Deor. I, 10.). Diogenes aber forſchte in dieſem beſtändigen Wechſel des Daſeins nach einer ἀρχὴ ἀναμφισβήτητος: εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἰ τουτέων τι ἦν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερον ἐὸν τῇ ἰδίῃ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς, καὶ ἠτρεμοῦτο, οὐδ' ἂν οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοισιν ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη . . . (Simpl. Phys. fol. 32. b.). Democh blieb dieſer eine Grund der Schöpfung ſelbſt immer ein phyſiſcher, mochte man auch mit Anaximander τὸ ἄπειρον als ſolchen angeben und ſagen dieſe ἀρχὴ ſei weder ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων στοιχείων, mochte er ſelbſt, wie Simplicius (Phys. fol. 6. a.) weiter von ihm berichtet: οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιωμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως, die Gegenſätze ſcheiden, ſo gewann

er doch kein weltordnendes oder ſchaffendes Princip, wie die Pythagoreer, ſondern er blieb bei dem ſtehen, was wir beim Theophraſt leſen (up. Simpl. ibid. fol. 6. b.): ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσόν, ὅ τι δὲ γῆ, γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὡς οὐ γενομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.

Was man bei ſolchen Annahmen von der Seele ausſagen konnte, iſt ganz einfach in den Worten des Ariſtoteles (de A. I, 5.) aufbehalten: καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμῖχθαί φασιν, oder wie Diogenes die Luft nennt: ἀθάνατον σῶμα· τῶν δὲ τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀπολείπει . . . καὶ πολλὰ εἴδη ἐστι· und nachdem er geſagt, daß ſie die μέρα aller Dinge in ſich trage, fügt er über den Menſchen hinzu: ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῦ καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις· . . . καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ, ἀποθνήσκει, καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει. Dieſem Verkommen in der Äußerlichkeit ſetzten ſich freilich Philoſophen wie Heraklit entgegen, welcher ſelbſt den Dorern gegenüber behauptet: Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον, und der die Gottheit zu dem allein Weiſen macht: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει. — — ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός (Origen. adv. Cels. VI. p. 283.); während auch ſchon Diogenes eine ἑρμηνείη ἁπλῆ καὶ σεμνή gefordert hatte (Diog. L. IX, 57.). Dieſe γνῶμαι, welche das θεῖον allein beſitzen ſollte, waren indeß noch ſo wenig als wirkſam gedacht, die Gottheit mit der Welt ſo wenig in Harmonie geſetzt, daß Sokrates ſelbſt noch gegen den Anaxagoras das bekannte Wort ſagen konnte, er habe zwar den Noῦς als das Princip hingeſtellt, laſſe aber alles von phyſiſchen Gründen abhängen, und der Mann, welcher den Noῦς als Urheber des All aufgefaßt, verfahre ganz

und gar ohne denselben: ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος ᾠχόμην φερόμενος, ἀναδὺς προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ἀρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα· während Sokrates gehofft hatte über das ἄριστον und βέλτιστον etwas zu vernehmen und sagt: ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν (Plat. Phaed. 97—98.).

Wir befinden uns also im Jonismus in einem vollkommenen Abfall von dem Göttlichen, in einem ruhelosen Treiben, welchem auch Heraklit verfallen war; denn es heißt von ihm: Ἡράκλειτος ἡραμίαν τε καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει. ἔστι γὰρ ταῦτα τῶν νεκρῶν (Plut. de Plac. Ph. I, 23.). Indem man aber auf der einen Seite τὸ θεῖον und den Νοῦς als Princip setzte, auf der andern Seite alles dem natürlichen Mechanismus unterwarf, mußte sich ein Dualismus ergeben, den wir als solchen werden bestimmt ausgesprochen finden; oder man konnte auf rein physischem Wege fortschreiten und es andern überlassen die Erkenntniß des Anaxagoras weiter zu bilden, *) was zu der Lehre der Atomiker führen mußte. Bieten uns jedoch die Jonier für das geistige Princip des Menschen nicht die Anhaltpuncte, welche wir bei den Dorern anerkannt sahen, so ist es dennoch von großer Bedeutung, daß sie den Menschen nach der physischen Seite hin auffaßten, und daß Anaximander aussprach: „Woher das was ist seinen Ursprung hat, in dasselbe hat es auch seinen Untergang nach der Billigkeit, indem es einander Buße und Strafe giebt

*) Ἀλλ' ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἠγησάμην, εἰ τοῦτ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ἥπερ ἂν βέλτιστον ἔχῃ κ. τ. λ. Plato l. l.

für die Ungerechtigkeit, nach der Ordnung der Zeit." *) Außerdem sei es erlaubt hier an den im Anfang unserer Betrachtung (S. 13 ff.) aufgestellten Satz zu erinnern, daß wir es bei den Griechen stets mit einem dem Princip des Geistes dienenden Volke zu thun haben, welches zwar der γένεσις materiell das Wasser oder Feuer als Urstoff unterlegen konnte, aber deshalb nie der Götter vergaß, wie ja auch von Thales berichtet wird: θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ κοσμοῦ ἄγει, δαίμονας δὲ οὐσίας νοεῖ ψυχικάς, καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων (Athenag. Legat. c. 21.). Auch hatte Heraklit die Sinne als das Trügerische erkannt (τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι ἔλεγεν. Diog. L. IX, 7.); indeß ist es von der höchsten Bedeutung für die ganze Philosophie, daß wir die von Vielen, denen ἕνωσις allein das Göttliche schien, und auch vom Homer erkannte Gottheit, die Eris, in ihr volles Recht eingesetzt sehen durch eben jenen Weisen, der ihr und dem Krieg alle γένεσις zuschreibt, **) während er wiederum aus dem Verschiedenartigen sich die schönste Harmonie bilden läßt (Arist. Eth. Nic. VIII, 2.). Welchen Fortschritt der Erkenntniß dies bilde, leuchtet jedem ein, der weder in reinen Abstractionen lebt, noch in der Materie den Grund aller νόησις sucht. Immer mehr aber thut sich nun das Bedürfniß nach wahrer Erkenntniß des Grundes der Gerechtigkeit kund, und nach einer Einsicht in die Natur des Menschen und seines Geistes; aus dem Stande der Naturnothwendigkeit strebt er zur Freiheit.

---

*) S. Brandis, Geschichte der Griech.-Röm. Phil., I., 126. und Schleiermachers Abhandl. über Anaximandros.

**) Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἄντικρυς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα πάντων, καὶ τὸν Ὅμηρον μὲν εὐχόμενον,

ἔκ τε θεῶν ἔριν, ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι,

λανθάνειν φησὶ τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων. Plut. de Is. et Os. p. 370. S. oben S. 92 ff.

thologie." *) Mag indeſſen ſolches Beſtreben immerhin mangelhaft erſcheinen, ſo finden wir doch an demſelben Orte einen Hauptgrundſatz für unſer Princip aufgeſtellt, welcher ſpäter bei dem Fortſchritt der Erkenntniß nur ideell angeſchaut wurde und zu dem platoniſchen Worte führte, daß nichts Schlechtes als von Gott ausgegangen angegeben werden dürfe; denn Philolaos ſagt von der Zahl in Bezug auf ein ψεῦδος: ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἀ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῦς ἐντί· τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντί. Ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὰν τᾷ φύσι τὸ ψεῦδος· ἀ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ. **) Ganz conſequent wird deshalb das ἄπειρον der Zahl und ihrem Weſen entgegengeſetzt, als das dem Maaß ſich nicht Fügende, und es bedurfte nur, daß die Lehre welche Ariſtoteles (Met. M. 6.) als pythagoreiſch angibt: τῶν Πυθαγορείων ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, wirklich begriffen wurde, oder daß man den ἀνωτάτω λόγος, von welchem Eudorus ſpricht (Simpl. ad Arist. Phys. fol. 39. a.) mit dem δεύτερος λόγος, welcher zwei ἀρχαὶ annimmt, in Einklang brachte. Jedoch war dazu erſt ein ſelbſtändiges Ausbilden der beiden Seiten erforderlich, wie es uns denn auch die griechiſche Philoſophie darbietet.

Fragen wir demgemäß nach dem Grunde des ἄπειρον, ſo

*) Man vergleiche in der Schrift ſelbſt die ganze Darſtellung dieſer Lehre und die Angabe der Urſachen, welche dieſe mathematiſche Theologie veranlaſſen konnten, „indem nach der Beſchaffenheit der alten Religionsſyſteme ſehr viele der Götter einer phyſiſchen Bedeutung nicht nur fähig waren, ſondern auch auf derſelben beruhten."

**) „Φθόνος bedeutet ſchwerlich etwas Anderes als den Neid, ein Erzeugniß der unvernünftigen Natur ... Der Irrthum klebt dem Unbegrenzten an: woraus man hinlänglich erkennt, daß dem Unbegrenzten nach Philolaos noch keine beſtimmte Zahl zukommt, ſondern daſſelbe nur der allgemeine Begriff des Verſchiedenen oder Vielen und Mannigfaltigen iſt." Böckh, a. a. O. S. 145.

lautet die einfache Antwort (bei Arist. Met. A. 5.): . . . τοσοῦτον δὲ προςεπέθεσαν (οἱ Πυθαγόρειοι), ὃ καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον . . . oder wie es in der angeführten Stelle des Simplicius nach Eudorus Angabe von dem δεύτερος λόγος heißt: κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν ταύτῳ φύσιν· ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν καὶ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἑνί, τὸ δὲ φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένη φύσει· was von dem sich selber zum Gegensatz entwickelnden Einen noch gar weit entfernt ist und die Neigung zum Bösen zwar in der ἐναντίωσις sucht, welche der ἕνωσις widerstrebt, aber diese nicht als ein selbstbewußtes Wiedervereinigen begreift, und die Seele zwar als Harmonie, aber als willenlos bestimmt. *) Außerdem sind die Gedanken gegen den Selbstmord, welche man dem Philolaos zuschreibt und besonders der Ausdruck, daß die Menschen gleichsam eine Heerde der Götter seien (Plato Phaed. p. 62 B.): οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελομένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι, wohl nicht geeignet menschliche Freiheit nach den Grundsätzen der Pythagoreer behaupten zu lassen. Böckh (a. a. O. S. 184.) sagt daher: „das Sittliche, obgleich bei den Pythagoreern praktisch, asketisch und politisch ausgebildet, scheint bei ihnen überhaupt und vorzüglich bei Philolaos dem Physischen noch untergeordnet gewesen zu sein, wenn es auf eine wissenschaftliche Erkenntniß ankam." Und ferner: „Wenn Diogenes richtig gesagt hat, es sei dem Philolaos zufolge Alles nach Nothwendigkeit und Harmonie geworden, so konnte der Py-

*) Macrob. (Somn. Sc. I, 14.): Plato dixit animam essentiam se moventem, Xenocrates numerum se moventem, Aristoteles ἐντελέχειαν, Pythagoras et Philolaus harmoniam.

thagoreer auch den menschlichen Handlungen keine unbedingte Freiheit zugestehen, welche überhaupt, so wie sie in den neueren Systemen hervorgetreten ist, von keinem der alten Hellenen gefaßt wurde . . . denn es gebe, wie Philolaos sagte (Arist. Ethic. Eud. II, 8.) als Bestimmungsgründe unserer Handlungen u. s. w. λόγους τινὰς κρείττους ἡμῶν." *).

Haben wir also in der Lehre des Pythagoras nur die ersten Grundlagen philosophischer Entwickelung gewonnen und dürfen wir ihm unter den Philosophen nur eben den Platz einräumen, welchen die Architektur unter den Künsten behauptet, weil sie auch durch Maaß und Zahl den Gedanken zu verkörpern versucht, **) indem wir mit Arist. (Mag. Mor. I, 1.) anerkennen: οὐκ ὀρθῶς (Πυθαγόρας εἶπεν), τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀναγαγὼν οὐκ οἰκείαν τὴν θεωρίαν ἐποιεῖτο· οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἰσάκις ἴσος· so steht er und seine Schule doch als sehr bedeutsam da, weil sie das ἀγαθὸν von dem κακὸν mit bestimmtem Gegensatze schieden, und das Unharmonische und Gespaltene ebenso als das Ungöttliche ausgesprochen haben nach ächt hellenischer Ansicht. Auf den Boden dieser nie rastenden, stets sich neu gestaltenden Vielheit, wie auf das ihnen gehörende unbegrenzte Meer oder in die Unermeßlichkeit des freien Aethers, führen uns die Jonier aus den düstern Felsenhälern und von den steilen Abhängen des dorischen Urgesteins. ***)

*) Man sehe das Nähere, besonders auch über die Seele, als in der Gefangenschaft des Körpers gehalten, in der trefflichen Darstellung von Böckh a. a. O.

**) Dem Typhon gehörte nach Plutarch (de Is. et Os. 36.) das Sechsundfunfzigeck an.

***) Wenn Gruppe, über die Fragmente des Archytas S. 77. sagt: „Nun kommt uns hier aber auch die eine von den vorhin gezeigten Interpolationen im Text des Aristoteles zu statten, denn wenn es daselbst (Ethic. Nic. II. 5.) hieß: τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι ἐλάζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου, so sind wir von dieser Stelle nunmehr befreit. Aber es ist noch eine andere, sagt man uns, welche dasselbe

## Drittes Kapitel.

### Die Jonier.

„Der Joner Sinnlichkeit, ihr Befangensein in dem Äußeren, ihre Empfänglichkeit für die Eindrücke desselben und ihre lebendige Beweglichkeit darin stellt sich uns in der materialistischen Ansicht von den Gründen der Dinge und dem mannigfaltigen Leben und Treiben der Stoffe dar, auf welcher alle Jonischen Systeme beruhen; alle suchen das Wesen der Dinge in dem Stoff, führen mehr oder weniger selbst das Geistige darauf zurück, und vernachlässigen das Sittliche; der Mangel des Sinnes für die Einheit, welcher hiermit wesentlich zusammenhängt, begünstigte die atomistische Physik; und Heraklits auf den Widerstreit gebaute Lehre spricht die Unstetigkeit des Jonischen Wesens klar aus, wenn sie die Ruhe den Tod der Seele nennt."

Mit diesen Worten bezeichnet Böckh, im Philolaos S. 40., treffend das Wesen der jeder Regung des Windes gehorchenden ionischen Vielheit, welche zu dem unbewegten Dorismus gerade in dem Verhältnisse steht, wie die nie rastende Natur gegen die ewig in sich ruhende Gottheit welche nur ihr ewiges Gesetz kennt. Deshalb wird die ionische Philosophie in sich selbst dem entsprechen, was wir als Böses benannt haben, und wird mit ihren Lehren die wahre Grundlage der sophistischen Betrachtung, so wie aller Skepsis darbieten, aber auch das Princip der Bewegung, des stets schöpferischen, sich immer wieder verjüngenden Lebens: dennoch mußte ihr als Philosophie dieses Wunderbare begegnen,

---

nur noch deutlicher ausspricht. Zum Glück trägt sie auch in demselben Maaß die Kennzeichen eines Glossems noch deutlicher an sich" u. s. w., so möchte ihn sein Eifer wohl etwas zu weit führen.

fortwährend nach einer Einheit ſtreben zu müſſen, der ihr Grundprincip durchaus widerſprach; ſie konnte daher nur an ihrem Gegenſatze eine Ruhe finden, indem ſie als ſtete Bewegung in die ewig ruhende Einheit aufgenommen wurde, und dieſe als das ſich ſelbſt Bewegende anſchauen ließ, bis hinauf zur Dialektik des ſich ſelbſt denkenden Geiſtes.

Haben wir nun die ἕνωσις τῶν πολυμιγέων καὶ διχοφρονούντων bei den Pythagoreern geſehen, ſo zeigen uns die Jonier ihre Geneſis, und das All iſt mit Göttern angefüllt; womit dann das Wort des Ariſtoteles (Met. A. 3.) vollkommen übereinſtimmt: τῶν δὴ πρώτων φιλοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων. Raſtloſe Bewegung war der Grundſatz des Jonismus und ihm entſprechend hielt man die Elemente, welche dieſe Erſcheinung boten, alles aus ſich erzeugten, alles wieder in ſich aufnahmen, auch nicht für erſchaffen, ſondern ſelbſt die Götter erzeugend; Anaximenes aëra deum statuit, eumque gigni esseque universum et infinitum et semper in motu (Cic. de Nat. Deor. I, 10.). Diogenes aber forſchte in dieſem beſtändigen Wechſel des Daſeins nach einer ἀρχὴ ἀναμφισβήτητος: εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ τἆλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἴ τουτέων τι ἦν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερον ἐὸν τῇ ἰδίῃ φύσει, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς, καὶ ἠτρεμοῦτο, οὐδ' ἂν οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοισιν ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη . . . (Simpl. Phys. fol. 32. b.). Dennoch blieb dieſer eine Grund der Schöpfung ſelbſt immer ein phyſiſcher, mochte man auch mit Anaximander τὸ ἄπειρον als ſolchen angeben und ſagen dieſe ἀρχὴ ſei weder ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων στοιχείων, mochte er ſelbſt, wie Simplicius (Phys. fol. 6. a.) weiter von ihm berichtet: οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιωμένου τινὸς τῶν στοιχείων τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως, die Gegenſätze ſcheiden, ſo gewann

er doch kein weltordnendes oder schaffendes Princip, wie die Pythagoreer, sondern er blieb bei dem stehen, was wir beim Theophrast lesen (ap. Simpl. ibid. fol. 6. b.): ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα καὶ ὅ τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσόν, ὅ τε δὲ γῆ, γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὡς οὐ γενομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.

Was man bei solchen Annahmen von der Seele aussagen konnte, ist ganz einfach in den Worten des Aristoteles (de A. I, 5.) aufbehalten: καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμῖχθαί φασιν, oder wie Diogenes die Luft nennt: ἀθάνατον σῶμα· τῶν δὲ τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀπολείπει . . . καὶ πολλὰ εἶδός ἐστι· und nachdem er gesagt, daß sie die μέτρα aller Dinge in sich trage, fügt er über den Menschen hinzu: ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖσι καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις· . . . καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ, ἀποθνήσκει, καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει. Diesem Verkommen in der Äußerlichkeit setzten sich freilich Philosophen wie Heraklit entgegen, welcher selbst den Dorern gegenüber behauptet: Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον, und der die Gottheit zu dem allein Weisen macht: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει. — — ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος, ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός (Origen. adv. Cels. VI. p. 283.); während auch schon Diogenes eine ἑρμηνείη ἁπλῆ καὶ σεμνή gefordert hatte (Diog. L. IX, 57.). Diese γνῶμαι, welche das θεῖον allein besitzen sollte, waren indeß noch so wenig als wirksam gedacht, die Gottheit mit der Welt so wenig in Harmonie gesetzt, daß Sokrates selbst noch gegen den Anaxagoras das bekannte Wort sagen konnte, er habe zwar den Νοῦς als das Princip hingestellt, lasse aber alles von physischen Gründen abhängen, und der Mann, welcher den Νοῦς als Urheber des All aufgefaßt, verfahre ganz

und gar ohne denſelben: ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος ὡχόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προϊὼν καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα· während Sokrates gehofft hatte über das ἄριστον und βέλτιστον etwas zu vernehmen und ſagt: ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν (Plat. Phaed. 97—98.).

Wir befinden uns alſo im Jonismus in einem vollkommenen Abfall von dem Göttlichen, in einem ruheloſen Treiben, welchem auch Heraklit verfallen war; denn es heißt von ihm: Ἡράκλειτος ἠρεμίαν τε καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει. ἔστι γὰρ ταῦτο τῶν νεκρῶν (Plut. de Plac. Ph. I, 23.). Indem man aber auf der einen Seite τὸ θεῖον und den Νοῦς als Princip ſetzte, auf der andern Seite alles dem natürlichen Mechanismus unterwarf, mußte ſich ein Dualismus ergeben, den wir als ſolchen werden beſtimmt ausgeſprochen finden; oder man konnte auf rein phyſiſchem Wege fortſchreiten und es andern überlaſſen die Erkenntniß des Anaxagoras weiter zu bilden, *) was zu der Lehre der Atomiker führen mußte. Bieten uns jedoch die Jonier für das geiſtige Princip des Menſchen nicht die Anhaltpuncte, welche wir bei den Dorern anerkannt ſahen, ſo iſt es dennoch von großer Bedeutung, daß ſie den Menſchen nach der phyſiſchen Seite hin auffaßten, und daß Anaximander ausſprach: „Woher das was iſt ſeinen Urſprung hat, in daſſelbe hat es auch ſeinen Untergang nach der Billigkeit, indem es einander Buße und Strafe giebt

*) Ἀλλ' ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἠγησάμην, εἰ τοῦτ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ἵνα ἂν βέλτιστον ᾖ· κ. τ. λ. Plato l. l.

für die Ungerechtigkeit, nach der Ordnung der Zeit." *) Außerdem sei es erlaubt hier an den im Anfang unserer Betrachtung (S. 13 ff.) aufgestellten Satz zu erinnern, daß wir es bei den Griechen stets mit einem dem Princip des Geistes dienenden Volke zu thun haben, welches zwar der γένεσις materiell das Wasser oder Feuer als Urstoff unterlegen konnte, aber deshalb nie der Götter vergaß, wie ja auch von Thales berichtet wird: θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ παντὸς ἄγει, διαίμονας δὲ οὐσίας νοερὰς ψυχικάς, καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων (Athenag. Legat. c. 21.). Auch hatte Heraklit die Sinne als das Trügerische erkannt (τὴν ὄρασιν ψευδάσθαι ἔλεγεν. Diog. L. IX, 7.); indeß ist es von der höchsten Bedeutung für die ganze Philosophie, daß wir die von Vielen, denen ἕνωσις allein das Göttliche schien, und auch vom Homer erkannte Gottheit, die Eris, in ihr volles Recht eingesetzt sehen durch eben jenen Weisen, der ihr und dem Krieg alle γένεσις zuschreibt, **) während er wiederum aus dem Verschiedenartigen sich die schönste Harmonie bilden läßt (Arist. Eth. Nic. VIII, 2.). Welchen Fortschritt der Erkenntniß dies bilde, leuchtet jedem ein, der weder in reinen Abstractionen lebt, noch in der Materie den Grund aller νόησις sucht. Immer mehr aber thut sich nun das Bedürfniß nach wahrer Erkenntniß des Grundes der Gerechtigkeit kund, und nach einer Einsicht in die Natur des Menschen und seines Geistes; aus dem Stande der Naturnothwendigkeit strebe er zur Freiheit.

*) S. Brandis, Geschichte der Griech.-Röm. Phil., I., 126. und Schleiermachers Abhandl. über Anaximandros.

**) Ἡράκλειτος μὲν γὰρ ἀντικρυς πόλεμον ὀνομάζει καθ' ὅλα καὶ βασιλέα πάντων, καὶ τὸν Ὅμηρον μὲν εὐχόμενον,

ἔρις τε θεῶν ἐξ, ἔρις τ' ἀνθρώπων ἀπολέσθαι,

λαμβάνειν φησὶ τῇ πάντων γενέσει καταρώμενον, ἐκ μάχης καὶ ἀντικαθέσεως τὴν γένεσιν ἐχόντων. Plut. de Is. et Os. p. 370. S. oben S. 92 ff.

## Viertes Kapitel.

### Die Eleaten.

Aus der Nacht geboren versinkt die Welt des Tages und das ganze Lichtreich des Olympus und der Götterschönheit wiederum in die Nacht des Einen, in den Abgrund des reinen Seins: so fordert es der allumfassende Gedanke des erhabenen Parmenides. Haben wir indeß schon einmal (S. 14—15.) ausgesprochen, daß die griechische sogenannte Naturphilosophie keineswegs als begrifflos aufzufassen ist, wie sich wohl die neuere oftmals gezeigt hat, so müssen wir für die Abstractionen der Eleaten festhalten, daß sie nicht unreal waren, wie die mancher modernen Philosophen, sondern daß ihre Einheit und ihr Sein stets das All zur Grundlage haben, und daß es von Xenophanes heißt, er sah den Himmel an und erkannte, Gott sei das Eine: εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν (Arist. Met. A. 5.). Zugleich aber verlassen wir hiermit das Gebiet auf dem die Sinne Auctorität haben und erkennen nur noch die Herrschaft des Logos, indem die Eleaten auch sich der mythologischen Anschauung entgegensetzten und den Volksglauben über die Götter als etwas durchaus Unrichtiges bezeichnen. Denn während die Dichter von einer Theogonie reden und von einer Göttervielheit, sagt ein Vers des Xenophanes (bei Clem. Alex. Strom. V. p. 601.):

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα,

womit der Anthropomorphismus als der Gottheit unangemessen verworfen wird. *) Über das neue Element, was durch die Ele-

*) Man vergleiche die hieher gehörigen Belegstellen in den Geschichten

aten der Philosophie gewonnen wurde, lesen wir bei Brandis (Geschichte ꝛc. S. 351.): „Aber wie dachten sich unsere Jonier das Göttliche des Urgrundes? zunächst als Weltbewußtsein, als Urquell wahrer Erkenntniß. Und wie wiederum das Weltbewußtsein? der Begriff freier Selbstbestimmung hatte sich ihnen nicht nur noch nicht aufgeschlossen, sondern konnte sich überhaupt nicht ergeben, so lange der Urgrund als Urstoff oder Urkraft oder als Ineinander von beiden, kraft seiner Wahrheit die Welt des Endlichen aus sich entwickeln sollte. Nothwendige Vorherbestimmtheit war ihnen der letzte unbedingte Grund alles Werdens und das göttliche Selbstbewußtsein die intelligente Seite derselben. Anaxagoras allein war, auch hier von der Wahrheit genöthigt, der Idee eines freien selbstbestimmenden Weltbewußtseins nahe gekommen, wenn auch außer Stande, es im Kampfe gegen einen von ihm unabhängigen Urstoff festzustellen.“ Also konnte, was die Jonier erstrebt hatten, indem sie das Einzelne nach seiner Existenz auffassen wollten, von ihnen nicht vollendet werden, da sie wohl seine Entstehung nachwiesen, sein Werden begreifen mochten, aber nicht zur Erkenntniß seines Rechts kamen. Dies war allein durch den Λόγος möglich, und wir sehen daher das ionische Bewußtsein schon bei Homer in dem beständigen Schwanken zwischen Freiheit und Unfreiheit begriffen, bald die Götter als Urheber unserer Thaten und ihrer Vollendung nennend, bald dem Menschen und seinem Unverstande das Böse zuschreibend; der Gedanke erst konnte ihn frei machen und, freilich noch in objectiver Gestalt, errangen ihn die tiefforschenden Eleaten, vor allem der große Parmenides, wie ihn auch Plato nennt; nichts Äußeres durfte sich hier der

der Philosophie; bei Brandis a. a. O. S. 360 ff. — Wenn man aber die Griechen schon so gegen die Mythologie als unphilosophisch verfahren sieht, wie soll man da Vertrauen fassen zu den Gedanken derer, welche von einer Philosophie der Mythologie reden? Sie könnten leicht, wie man gesagt hat, in eine Mythologie der Philosophie umschlagen und so das Verläugnen des λόγος strafen.

Consequenz des jede Form stürzenden Denkens mehr entgegenstellen und das Nicht-Sein mußte verschwinden.*)

Was bei diesem neuen Grunde, den die Philosophie gewann, uns für unsern Zweck hauptsächlich angeht, ist in den Worten des Aristoteles (Met. A. 5.) enthalten: εἰσὶ δέ τινες οἱ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἓν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο, κ. τ. ἑ.: das Denken begriff die einheitliche Natur des All, und es durfte fernerhin nicht mehr als dieser fremd ausgesprochen werden, während man bei dem Streit um die Principien bald dieses bald jenes, bald mehrere wirksam glauben konnte. Deshalb fährt Aristoteles fort: τροπὸν δὲ οὐ τὸν αὐτὸν πάντες οὔτε τοῦ καλῶς οὔτε τοῦ κατὰ τὴν φύσιν. εἰς μὲν οὖν τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτίων οὐδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος· οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἓν ὑποθέμενοι τὸ ὂν ὅμως γεννῶσιν· ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προσιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν. Damit war der Begriff, das Denken, der Geist als Einheit der Welt und des All erkannt, und was fortan als Princip sollte behauptet werden, konnte nur als Geist sein; nicht mehr durfte man eine Genesis ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνὸς irgendwie voranstellen. Natürlich waren auch jetzt erst alle Ahnungen und Vorstellungen von einem Ursprung des Bösen im Geist und einem in diesem selbst bewirkten Zwiespalt auf einen sicheren Boden zurückgebracht: doch wenn es sich nun als eine rein geistige Macht entwickelte, so mußte auch seine Überwindung eine unendlich höhere Forderung stellen, als die welche wir für die erste Begründung der Herrschaft des Zeus gegen den Widerspruch der zerreißenden Götter aufgestellt sahen. In so fern aber die Er-

*) Aristocl. ap. Euseb. Praep. Ev. XIV, 17. ἄλλοι δ' ἐγένοντο τούτοις τὴν ἐναντίαν φωνὴν ἀφιέντες· οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν.

kenntniß der Eleaten zunächst eine einseitige war, gerade wie die Behauptungen der Jonier, so haben wir es mit einem Dualismus zu thun, welcher, so lange er beide Seiten als selbstständig setzte, unphilosophisch blieb, oder sich ins Leere verlieren mußte; seine philosophische Begründung gab ihm erst die Dialektik: wichtig ist es indeß, daß schon manche Denker genannt werden, welche gleichzeitig beide Seiten anerkannten, und die daher den Übergang zu den Häuptern wahrer Erkenntniß bilden.

Mußten wir aber in unserer ganzen Darstellung den Gegensatz als das eigentlich Belebende bezeichnen, auf dem alle Entwickelung beruht, so dürfen wir auch nicht unbemerkt lassen, daß Parmenides gegensätzlich bestimmte Qualitäten an die Stelle der Urstoffe setzt, τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον· ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ βαρύ· ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερον (Simpl. f. 7. b.); denn hierdurch geschah ein weiter Schritt der Begriffsbestimmung des Stoffartigen, und es erfüllte sich schon daran die hohe Verheißung, welche derselbe von der Dike der Seele zu Theil werden läßt (Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 111.):

. . . χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ,
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθὴς κ. τ. λ.*)

Das Gebiet der Veränderungen ist ihm aus Licht und Finsterniß gemischt; verschieden sind die Mischungsverhältnisse der beiden Grundweisen; das Mächtigere aber ist der Gedanke, τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.**)

---

*) Alle diejenigen, denen die Erkenntniß, das Wissen dessen was gut und böse ist, als Sünde erscheint, werden sich freilich einer solchen Verheißung der Göttin der Gerechtigkeit nicht freuen, so fern sie auch ihre δόξαι treffen und die enthüllen könnte ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

**) Das Einzelne siehe bei Brandis a. a. O. 391 ff.

Der nächste Schritt der jetzt gethan werden mußte war, daß man die Vielen wirklich aus der Einheit herzuleiten versuchte, um so Pindars Wort, daß wir Eines Stammes seien und das All in der Wirklichkeit Eins, und die Gottheit das Sein, zu einer Wahrheit zu machen, indem Aristoteles schon dem Melissos vorwerfen konnte, sein λόγος sei μᾶλλον φορτικὸς καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίων (Phys. I, 2.); es fehlte an dem Moment der Dialektik, als deren Urheber man den Zeno nennt, auf welchen man auch τὸν λόγον τὸν ἐκ τῆς διχοτομίας zurückführt (Simpl. f. 30.). Brandis sagt darüber (a. a. O. S. 410 ff.): „er hatte sein Buch geschrieben (Plat. Parm. 128.) gegen diejenigen, welche das Eins des Parmenides zu verspotten und zu zeigen gesucht, es verwickele in viele und lächerliche Widersprüche, um zu erweisen, daß noch Lächerlicheres ihre Voraussetzung des Mannichfaltigen herbeiführe. — Ähnlichen Zweck scheint auch die Zweitheilung gehabt zu haben, wenn nämlich ihr zufolge das Mannichfaltige zugleich als endlich (weil wirklich, mithin bestimmt), und unendlich (weil nicht aus letzten Theilen bestehend), daher zugleich als klein und groß zu setzen sein sollte, weil in der ins Unendliche fortlaufenden Theilung zugleich alle Größe einbüßend und durch die unendliche Menge der Theile in erhöhtem Maaße sie wieder gewinnend.“ — Man sieht leicht, was Plato hieran als nothwendiges Ergebniß im Fortgange des Denkens knüpfen mußte und wie alles zu seiner Erscheinung auf göttliche Weise vorbereitet war, um den Stempel und das Siegel der Wahrheit durch seinen allumfassenden Geist zu empfangen. *)

Fünftes

*) Schelling, über die Gottheiten von Sam., S. 13. verliert sich noch tiefer und behauptet als Grundlage des Seins das Sein-können: „Wie Isis im Suchen des verlornen Gottes, wird Ceres im Suchen der verlornen Tochter ganz die Suchende. Doch liegt der erste Grund des Begriffes tiefer. Alles Unterste, unter dem nichts mehr ist, kann nur Sucht seyn, Wesen, das nicht sowohl ist, als nur trachtet zu seyn.“ Deshalb gehe das Wesen der Ceres ganz auf in Sucht, und ihr Name Des, in dem sie zuerst

## Fünftes Kapitel.

Der Dualismus. — Empedokles. Anaxagoras.

Aus dem Gotte, welchen Zeus ἔχθιστος nennt, entwickelt sich auf dem Wege des Begriffs die ἔχθρα mit ihrem Gegensatz, der φιλία: aber unvereinbar sehen wir die beiden in stetem Kampf begriffenen Gewalten sich gegenüberstehen; beide sind als nothwendig anerkannt, aber indem man sie als selbständig auffaßte, trat man in das Reich des Dualismus, den auch jetzt noch nur die kräftigsten Geister zu überwinden vermögen, während die ohnmächtigen, nicht zu geistiger Herrschaft berufenen, einseitig diesem oder jenem Princip verfallen, ja den Gegensatz, als einen feindseligen, wohl gar glauben verwerfen zu müssen: es ist ja auch so süß nur der gegensatzlosen Liebe zu leben. Genuß der Schwachheit oder der Schlaffheit! anders sind die Gedanken des Geistes und die Wege des Herrn. Auch die Griechen sahen den Dualismus als Übergangsstufe, machten ihn indeß nie zu einem Artikel ihres Glaubens, von wahrhafter Erkenntniß richtig geleitet. Hören wir dafür den Empedokles.

---

sich kundgiebt, bedeute, die Sehnsuchtkranke, die Schmachtende, „eine Bedeutung, die der Zusammenhang fordern würde, wenn sie auch nicht aus Sprachforschung sich rechtfertigen ließe.“ In der betreffenden Note wird Sucht erklärt aus Wachter, Gloss. germ. „Sucht a) morbus v. c. Mondsucht, Fallsucht. b) affectus gravior totum hominem instar morbi occupans. Tales sunt omnes cupiditates.“ — Ein Pröbchen von der schon länger begründeten Philosophie der Mythologie oder von der neuen Philosophie der Offenbarung. Doch bleibt es immer dankenswerth, was Schelling als Grund seines langen Schweigens anführt, daß er der Wissenschaft Zeit gelassen habe sich ohne störenden Eingriff seinerseits zu entwickeln; er trifft sie nicht mehr wo er sie verlassen hat, wie jeder der an die Stelle einer lebendigen δύναμις eine todte Sucht setzt; auch sucht sie nicht. — Δηώ, vielleicht verkürzt aus Δημώ, wäre Δημήτηρ.

Das Sein war als mit der Gottheit Eins von den Eleaten erklärt worden; die Jonier hatten die stoffartigen Principien der Mannigfaltigkeit festzustellen gesucht: beides trat nun mit gleicher Berechtigung einander gegenüber, indem jedes Priorität des Seins und Erzeugung des andern aus sich in Anspruch nahm: eine Epoche der philosophischen Entwickelung der vergleichbar, welche wir in der dramatischen Kunst durch Aeschylus und Sophokles repräsentirt finden; nur daß diese die Versöhnung schon geahnet hatten, welche der Philosophie noch mangelte. *) Diesen Dualismus sehen wir dann in seiner ganzen Stärke im Empedokles hervortreten, so daß wir von ihm lesen: „er bezeichnet einerseits als Grund der Erscheinungen vier ewige, selbständige, nicht aus einander abgeleitete, wenngleich theilbare Urstoffe oder Wurzeln der Dinge; andererseits zwei bewegende Kräfte, die einigende Freundschaft und den trennenden Streit, und nahm an, jene hätten einander schlechthin gleich nur unbeweglich in ursprünglicher Reinheit durch die Freundschaft im göttlichen Sphairos zusammengehalten, sich vereinigt gefunden, bis der Streit von den äußersten Grenzen der Kugelgestalt, wo er, der Vermischung der Elemente vorbeugend gewaltet, weiter vorgedrungen, d. h. zu sondernder Wirksamkeit gelangt sei, jene Verbindung gelöst und damit die Weltbildung begonnen habe." **) Dabei ist es nun von der höchsten Bedeutung,

*) Es bedarf wohl auf dieser Stufe unserer Entwickelung nur eines Wortes um deutlich zu machen, mit wie weniger Einsicht über das Wesen des Geistes diejenigen urtheilen, welche den Kreon als unberechtigt gegen Antigone hinstellen: er ist berechtigt, eben so sehr wie es der Staat ist, als Werk des Geistes, gegen den widerstrebenden Einzelwillen. Wenn aber über das wohlbegründete Recht beider sich bekämpfenden, ja einander aufhebenden Seiten nicht gestritten werden kann, so ist es freilich eine weitere Frage, wie nun beide Theile in ihrem Dualismus zu versöhnen seien: nicht handelt es sich hier von kriechender Vernichtung des einen Theils, denn die Berechtigung des Menschen ist eine göttliche, sondern von dem Einssein der Gegensätze.

**) Brandis a. a. O. S. 193. — Es wird einleuchten, warum die gewöhnliche Anordnung der Lehrbücher für unsere Darstellung nicht bei-

daß wir ſchon von den Alten ſelbſt bemerkt finden, in welche Widerſprüche ſolche Annahmen verwickeln, indem als Werke der Freundſchaft auch die des Streits abwechſelnd aufgezählt werden, gerade wie man bei einer ſchlechtbegründeten Teufelslehre bald Gott bald den Teufel zur Urſache eines Dinges macht: eine ganz natürliche Folge des Umſtandes, daß man beide Theile als gleich berechtigt einander gegenüber feſthält, und das Böſe auf einen gottentfremdeten Urſprung zurückführt, deſſen Nähe die Gottheit nur beflecken könne. Die Inconſequenzen der Lehre des Empedokles mögen dafür als Beleg dienen: *καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐπὶ πλέον μὲν τούτου (τοῦ Ἀναξαγόρου) χρῆται τοῖς αἰτίοις, οὐ μὴν οὔθ' ἱκανῶς, οὔτ' ἐν τούτοις εὑρίσκει τὸ ὁμολογούμενον. πολλαχοῦ γοῦν αὐτῷ ἡ μὲν φιλία διακρίνει, τὸ δὲ νεῖκος συγκρίνει. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίστηται τὰ πᾶν ὑπὸ τοῦ νείκους, τό τε πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον· ὅταν δὲ πάλιν πάντα ὑπὸ τῆς φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἕν, ἀναγκαῖον ἐξ ἑκάστου τὰ μόρια διακρίνεσθαι πάλιν* (Arist. Met. A, 4.).

Hebt dieſe Stelle alle mit der Lehre des Empedokles verbundenen Übelſtände hervor, ſo finden wir ihn doch an demſelben Orte als den Mann genannt, welcher, wenn man es nämlich recht verſtände, das Gute und das Böſe als Principien beſtimmt und damit zuerſt ihren Gegenſatz für die Philoſophie, alſo auf dem Wege des Gedankens erkannt habe. Des Ariſtoteles Worte aber ſind folgende: *εἰ γάρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὑρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν· ὥστ' εἴ τις φαίη πρόπου τινὰ καὶ λέγειν καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ'*

---

behalten werden konnte; Brandis rechnet den Empedokles zu den ioniſchen Phyſiologen.

ἂν λέγοι καλῶς, εἴπερ τὸ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αἴτιον αὐτὸ ταγαθόν ἐστι καὶ τῶν κακῶν τὸ κακόν. Wie wenig sich indeß Empedokles noch jenes Gedankens, so wie ihn Aristoteles auffaßt, klar bewußt geworden war, zeigt der Ausspruch welchen dieser thut, daß er das Denken gleich dem Empfinden für etwas Körperliches erklärt habe: πάντες γὰρ οὗτοι (Ἐμπ., Ὅμηρος) τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν (de A. III, 3. l.), so daß es allerdings für jeden weiteren Fortschritt des großen Wortes des Anaxagoras bedurfte, um die Welt aus ihrem Taumel zu erretten; erst mit diesem gewinnt das Denken einen sichern Ankergrund, welcher die Philosophie zu einer Lehre der Erkenntniß machte, und sie aus den Schwankungen blos vorausgesetzter Principien zu dem Urgrunde alles Seins führen sollte.

Auch Anaxagoras jedoch steht noch im Dualismus; er sprach das Princip des Geistes aus und war für die Erklärung der Erscheinungen dennoch ein ionischer Physiologe; kaum mochte er selbst ahnen, wie Bedeutendes er der Welt verkündet hatte, und möchte nach Jahrhunderten und Jahrtausenden über den stolzen Bau selbst erstaunt sein, den der Geist auf dem Grundstein jenes einen Gedankens aufgeführt hat.

Die Gewalt des formbildenden Feuers und die Wirksamkeit des trennenden sehen wir bei Empedokles anerkannt; wir sehen den Zwiespalt der bewegenden Kräfte, den Gegensatz des Guten und Bösen aufgestellt, aber es fehlt noch das Siegel der menschlichen Freiheit, die Einführung jenes Gegensatzes als eines bewußten in die Brust des Menschen; dieser steht noch immer der Natur gewissermaßen coordinirt da und ist noch nicht durch sein göttliches Eigenthum, den Geist, von derselben geschieden; seine Handlungen sind noch nicht als Thaten des freien Bewußtseins ohne fremden dämonischen Einfluß anerkannt, und er kann daher seine Schuld immer noch auf einen Gott zurückführen, da er nicht als deren αἴτιος durchaus benannt wird. Was daher auch Anaxagoras

gethan haben mag, indem er den νοῦς als πάντων αἴτιος angab, es bedurfte zuerſt noch einer weitern Stufe, der Einführung deſſelben in den Menſchen, um auch über ſeine böſen Thaten das Schuldig ausſprechen zu können: und dieſen gewaltigen Schritt, den wichtigſten für die Erkenntniß der freien Menſchheit, verdankt die Philoſophie der Einſicht des Sokrates. Bevor wir aber dieſen „Weiſeſten der Hellenen“ näher betrachten können, müſſen wir noch einen Augenblick bei den Männern verweilen, welche mit ihrer Scheinkunſt die damalige Zeit blendeten, welche, bei der Verſchiedenheit der geltenden Principien und beſonders durch den fixirten Dualismus unterſtützt, es unternehmen konnten, den ganzen Bau des Hellenenthums in ſeinen Grundveſten zu erſchüttern, indem ſie wie der νεῖκος des Empedokles überall trennend und zerreißend wirkten, und welche bekämpft zu haben gerade das Hauptverdienſt des Sokrates und ſeines erhabenſten Schülers iſt.

---

## Sechſtes Kapitel.

### Die Sophiſten.

Den Komikern auf der das Leben nachahmenden Bühne entſprechen im Leben ſelbſt und im philoſophiſchen Bewußtſein die Sophiſten, wie jene eine negative Potenz, eine auflöſende, gegen das Beſtehende gewandte, aber in gleichem Maaße, wie ſie, einen Zuſtand zur Anſchauung bringend und ſeine mögliche Heilung vorbereitend. In Beiden iſt ein widerſinniges, oft ſinnloſes, ja auf der höchſten Spitze, ein wahnſinniges Treiben, wie es nur als Ausdruck einer in ihre Elemente zurückgehenden, ſich ſelbſt zerſtörenden Zeit gedacht werden kann, und über dieſe Zerſtörung erhebt ſich, nicht mit zukunftdeutendem, bacchiſchem Ὀργιασμός, ſondern mit allen Zeichen der thieriſchen Ausſchweifung, denen

zuletzt kein Gott mehr die Weihe leiht, die Komödie und der Sophist, einen faulenden Zustand vollends in seine unversöhnlichen Gegensätze zerreißend. Wurde daher oben beklagt, daß Deutschland so wenig ächte Komik habe, so kennt es eben so wenig glänzende Sophistik, und seine Diplomatie bildet nicht seine hervorstechendste Seite; doch könnte man dies als Zeichen seiner Einheit und innerlichen Gesundheit hervorheben: ein deutscher Gorgias ist fast eben so undenkbar, wie ein deutscher Aristophanes, und wir müssen beides einstweilen unsern schärfer in Gegensatz getretenen Nachbarn überlassen; bei ihnen tritt er ins Leben hinaus, bei uns beherrscht er die Gedanken. Auch darin ist Hellas als vorzüglich begabt zu nennen, daß sich diese beiden Seiten des Lebens und des Denkens nicht in dem Maaße scheiden, wie wir das zwischen Deutschland und Frankreich sehen: dort wird alles unmittelbar und gar oft gedankenlos gelebt und erlebt; es ist ein fahrlässiges, zufälliges Treiben, das alles tieferen Grundes entbehrt; bei den Deutschen ist es ein Vertiefen in den Gedanken und seine innerlichen Kämpfe, daß man immer meint das Höchste vollbracht zu haben, wenn man die Geister auf einander platzen läßt, „aber die Hände haltet stille." Solche Geschiedenheit ist nicht in Griechenland zu finden; man lebt und denkt, und beides ist nicht an verschiedene Stämme, verschiedene Männer vertheilt, sondern die glücklichen Hellenen besaßen diesen Gegensatz in sich selbst und wurden dadurch ein erlesenes Volk des Herrn, Lehrer und Muster der Völker: selbst ihren sophistischen Wegen und Erscheinungen kann man das Prädicat des Glanzes keineswegs versagen; sie blenden und greifen mächtig ein in den ganzen Lebensproceß ihrer Zeit, und selbst die tiefere Speculation hat sie als nicht zu vernachlässigende festgehalten.

Sollen wir nun hier nach dem vortrefflichen Gemälde, welches Plato von dem ganzen Geschlechte der Sophisten entworfen hat, eine nochmalige Charakteristik derselben unternehmen, nachdem

wir auch im Verlauf unſerer ganzen Darſtellung ihr Weſen ſchon oftmals angedeutet haben? Sokrates, der Gegner, welcher ihre vernichtende Zungenkunſt am beſten erkannt, hat ihnen auch vollkommene Gerechtigkeit widerfahren laſſen, indem er ſelbſt ihre guten Seiten nicht verdeckt: aber er und Plato fanden das Heilmittel, und deshalb eben konnten ſie auch gegen ihre Feinde gerecht ſein. Wird daher von Plato berichtet, er habe zuerſt ſich der tragiſchen Dichtkunſt widmen wollen, ſo hat er wenigſtens den Grund auf welchem allein ſie ruht, in ſich feſt und unerſchütterlich bewahrt: die ſichere und treue Zeichnung des Gegenſatzes, welchen er zu verſöhnen berufen war, indem er für den neuen Bau der Welt wenigſtens den ewigen Grundſtein legte; die folgenden Geſchlechter mochten darauf ſchon mit leichterer Arbeit fortbauen, wenn auch ſtets mit unendlicher Mühe jeder neue Schritt erkauft werden mußte, nachdem einmal ſo weit die Erkenntniß des wahren Grundes der Dinge war gefördert worden.

Müſſen wir indeß zugeſtehen, daß durch den Alles in Fluß ſetzenden Geiſt der Sophiſten der Unterſchied des Guten und Böſen verſchwand, ſo haben wir auf der andern Seite als höchſt wichtig hervorzuheben, daß ſie es ſind, welche dem Nicht-Sein ſeine Stelle in der Philoſophie erkämpft haben, wie man auch ſagt, die ganze Wiſſenſchaft des Sophiſten gehe auf das μὴ ὄν. Sind nun allerdings nach Platos Erklärung (Pol. VI. 484.) die Philoſophen diejenigen, οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, ſo zeigt er doch auch wie die Bewegung an der Ruhe Theil habe, ihr Anderes ſei, und nothwendig von ihr gefordert werde; damit aber erkennt er die Wahrheit deſſen an, was die keinen Stillſtand duldende Bewegungskraft errungen hatte, oder erhebt es eigentlich erſt zu ſeiner Wahrheit, da die Sophiſten ſelbſt nicht anders bezeichnet werden können, als er es am Schluß des ſie betreffenden Geſpräches thut. „Alſo die Nachahmerei in der zum Widerſpruch bringenden Kunſt des vor-

ſtelleriſchen Theils des Dünkels (τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν), welche in der trügeriſchen Art von der bildneriſchen Kunſt her nicht als die göttliche ſondern als die menſchliche tauſendkünſtleriſche Seite der Hervorbringung in Reden abgeſondert iſt; wer von dieſem Geſchlecht und Blute den wahrhaften Sophiſten abſtammen läßt, der wird wie es ſcheint, das richtigſte ſagen." In Beziehung auf das aber, was die Sophiſten im Staatsleben wirkten, möchte am treffendſten geſagt ſein, was wir im Politikus von den ſogenannten Staatsmännern leſen (p. 303.): „Alſo müſſen wir auch Alle, welche ſich mit dieſen Staatsverfaſſungen zu thun machen, ausſondern, daß ſie nicht Staatsmänner ſind, ſondern Partheimänner, und nur große Gaukelbilder regieren, ſelbſt auch ſolche ſeiend und die als die größten Nachahmer und Tauſendkünſtler auch die größten Sophiſten unter den Sophiſten werden" (μεγίστους δὲ ὄντας μιμητὰς καὶ γοητὰς μεγίστους γίγνεσθαι τῶν σοφιστῶν σοφιστάς). Bei dem allen jedoch haben wir nie zu vergeſſen, daß ſie die Lehrer Griechenlands wurden und daß ſie eigentlich eine neue Weltbildung vorbereitet haben, wenn auch Plato ironiſch fragt (Prot. 313.) ἆρ' οὖν . . . ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὢν ἐμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται; oder ſie mit den Rhetoren auf gleiche Stufe ſtellt: immer liegt darin, trotzdem daß ſie Handel trieben mit der Wiſſenſchaft und ſich brüſteten mit Dingen, welche ſie nicht leiſten konnten, daß ſie Bildung verbreiteten und in der That ihr Zeitalter erzogen haben; ſelbſt die Kunſt deſſelben, mochte es Redekunſt oder Dichtkunſt ſein, iſt dem Gedanken nach ihr Werk. *)

*) Über die Seichtigkeit ihres Nivellirens der Gedanken und des Herabſetzens der Wahrheit zu Meinungen und Überzeugungen, welches ſtets am beſten die Oberflächlichkeit der Zeiten und ihrer Vertreter bekundet, die es nur zum leeren Sophisma zu bringen wiſſen und die Wahrheit nach der Elle meſſen, ſpricht ſich Hegel unter anderem auch in der Rechtsphil. aus

## Siebentes Kapitel.

### Sokrates.

Σωκράτης φασμάτων καὶ δαισιδαιμονίας ἔμπλεω φιλοσοφίαν ἀπὸ Πυθαγόρου καὶ Ἐμπεδοκλέους δεξάμενος εὖ μάλα βεβακχευμένην, sagt Plutarch (Gen. Socr. IX, p. 339—40. ed. Wytt.), εἴδισεν ὥσπερ τὰ πράγματα πεπνύσθαι, καὶ λόγῳ νήφοντι μετεῖναι τὴν ἀλήθειαν. In demſelben Kapitel leſen wir auch den bekannten Ausſpruch, daß Sokrates τὸ ἐλευθέριον καὶ μάλιστα φίλον ἀληθείας ſich erwählt habe; τὸν δὲ τῦφον ὥσπερ τινὰ καπνὸν φιλοσ. εἰς τοὺς σοφιστὰς ἀποστελεδάσας. Mit dieſen Worten treten wir ein in die Stadt, welche einen Altar der Ἀθηνᾶ Ἀρεία in ſich bewahrte und in deſſen höchſtem Gerichtshof man die bekannten Λίθοι fand, den λίθος ὕβρεως und den λίθος ἀναιδείας, als Sitze des Angeklagten und des Klägers; den Altar aber ſoll Oreſtes geweiht haben, nachdem er vom Areopagos freigeſprochen worden. *) Iſt jedoch dies mehr der alte Ruhm des oft trügeriſchen Mythos, ſo kann die Stadt einen andern für ſich in Anſpruch nehmen, den nämlich, das höchſte Gericht über den

---

(S. 15—16.): „Indem das ſich ſo nennende Philoſophiren die Erkenntniß der Wahrheit für einen thörichten Verſuch erklärt hat, hat es, wie der Despotismus der Kaiſer Roms Adel und Sclaven, Tugend und Laſter, Ehre und Unehre, Kenntniß und Unwiſſenheit gleichgemacht hat, alle Gedanken und alle Stoffe nivellirt, — ſo daß die Begriffe des Wahren, die Geſetze des Sittlichen auch weiter nichts ſind als Meinungen und ſubjektive Überzeugungen, und die verbrecheriſchſten Grundſätze als Überzeugungen mit jenen Geſetzen in gleiche Würde geſtellt ſind, und daß ebenſo jede noch ſo kahle und partikulare Objekte und noch ſo ſtroherne Materien in gleiche Würde geſtellt ſind mit dem, was das Intereſſe aller denkenden Menſchen und die Bänder der ſittlichen Welt ausmacht."

*) So berichtet Pauſanias, I, 38.

Menſchen in ihm ſelbſt begründet zu haben, in ſeinem Gewiſſen;*) und dies iſt ein welthiſtoriſch begründeter Ruhm, den keine Kritik zu beeinträchtigen wagt. Wiederholte ſchon Plutarch in der Schrift Ποτερὸν τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείρονα den alten Grundſatz, die Seelenleiden ſeien das Schlimmere, und legt er die Anregungen zum Böſen in das Herz des Menſchen und in ſeine Begierde, ἂν ἑκάστην δίκην ὥσπερ ἄθροπον ἀνακρίνῃς, πόθεν πέφυκε, πόθεν ἥκει· τὴν μὲν θυμὸς αὐθάδης πεποίηκε, τὴν δὲ μανιώδης φιλονεικία, τὴν δὲ ἄδικος ἐπιθυμία,**) ſo ſehen wir aus dieſen wenigen Worten, was das Werk des Sokrates war, indem er in dem Menſchen ſelbſt das δαιμόνιον aufrief, ihn zur Erkenntniß leitet, zur Selbſterkenntniß, und indem er ihn zum Quell ſeiner Thaten machte, ſo daß man nun nicht mehr behaupten durfte, wie es Plato ausdrückt (Pol. II, 380.): κακῶν αἴτιον θεόν τινι γίγνεσθαι: der Menſch ſelbſt ward ſchuldig, aber durch das Auffichnehmen ſeiner Schuld ward er frei; ſelbſt war er es nun, der in ſich handelte, wirkte, nicht mehr eine gottgeſandte Ἄτη durch ihn.

Iſt aber irgend etwas geeiguet uns den großen Zuſammenhang aller Theile und aller Epochen des Hellenenthums empfinden

---

*) Ich ſchreibe Gewiſſen, obgleich ich ſehr wohl kenne, was Hegel, Geſch. der Philoſ. II, S. 94—95., darüber ſagt: „Aber es darf uns bei dieſem berühmten Genius des Sokrates, als einer ſo viel beſchwatzten Bizarrerie ſeines Vorſtellens, weder die Vorſtellung von Schutzgeiſt, Engel und dergleichen einfallen, noch auch das Gewiſſen. Denn Gewiſſen iſt die Vorſtellung allgemeiner Individualität, des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes, der zugleich allgemeine Wahrheit iſt.“ Und dazu hat Sokrates allerdings den Grund gelegt.

**) Cap. IV. — Plutarch beginnt dieſe Schrift mit der Betrachtung deſſelben homeriſchen Verſes, deſſen ich mich oben bedient (S. 165.), und ſagt, Homer ſchreibe ſo, πρωτεῖον οὐκ εὐτυχὲς εἰς κακῶν ὑπεροχὴν ἀποδιδοὺς τῷ ἀνδρώπῳ. Im zweiten Kapitel erwähnt er die äſopiſche Fabel von dem Fuchs und dem Panther; der Fuchs ſpricht zum Richter: Ἀλλ' ἐμοῦ τοι τὸ ἐντὸς, ἔφη, σκοπῶν, ὦ δικαστά, ποικιλωτέραν με τῇδε ὄψει. Vgl. oben S. 82 ff.

zu lassen, so ist es diese That des Sokrates, der in seinem ganzen Leben nur zum Bewußtsein zu bringen strebte, was die Heroen der ältesten Zeit schon als ihre höchste Ehre geübt hatten: sie hatten die ganze Schuld ihrer Handlungen in ihrem ganzen Umfange auf sich genommen. Mit diesem heroischen Gefühl, welches Sokrates dem Menschen als sein Eigenthum hinstellte, war dann die Grundlage dieser äußerst schwierigen Lehre von der Zurechnungsfähigkeit gegeben, d. h. es wurde der Mensch als bewußter Geist, dessen göttliches Erbtheil Streben zur Erkenntniß und Wissenschaft sei, aufgefaßt, und zunächst alle seine Handlungen auf ihn selbst zurückgeführt; Milderungsgründe konnten erst in Bezug auf diese Grundlage geltend gemacht werden. Sehr fein ist es deshalb, daß Sokrates die Stimme des δαιμόνιον nur als eine warnende, nie als eine zurathende vernimmt; wäre sie dies, so würde die Hauptforderung der Freiheit, der freie Antrieb durch den Menschen selbst, noch nicht erfüllt gewesen sein. *)

Κινδυνεύει μὲν γὰρ ἡμῶν οὐδέτερος καλὸν κἀγαθὸν εἰ-

*) Plat. Ap. S. 31. Τούτου δὲ αἴτιόν ἐστιν . . . ὅτι μοι θεῖόν τε καὶ δαιμόνιον γίγνεσθαι . . . ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἣ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει μὲ τούτου ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔ ποτε. Danach wäre Hegels Ausführung über das δαιμόνιον (Gesch. der Phil. II. S. 94 ff.) in manchen Puncten noch zu berichtigen. Ist auch zuzugeben, was er daselbst sagt: „Der Genius ist nicht Sokrates selbst, nicht seine Meinung, Überzeugung, sondern ein Bewußtloses, Sokrates ist getrieben. Das Orakel ist zugleich nichts Äußerliches, sondern sein Orakel. Es hat die Gestalt gehabt von einem Wissen, das zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist;" so widersprechen doch die unmittelbar vorhergehenden Worte: „der Genius ist noch das Bewußtlose, Äußerliche, das entscheidet," der oben angeführten wesentlichen Bestimmung, wonach gerade das δαιμόνιον nicht entscheidet, sondern dem Sokrates die Entscheidung frei läßt. — Treffend ist bei Hegel die folgende Ausführung über die Art, wie die Alten eine Bestimmung suchten für ihre Entschlüsse, „wie denn Orakel überall nothwendig sind, wenn der Mensch sein Inneres noch nicht so unabhängig, so frei weiß, daß er die Entschließung auf sich nimmt, — und dies ist der Mangel der subjektiven Freiheit." — Nur sind die Werke Hegels, soweit es gedruckte Collegienhefte sind, wegen der oft eintretenden Widersprüche, mit großer Vorsicht zu gebrauchen.

δέναι· ἀλλ' οὗτος μὲν οἴεται τι εἰδέναι, οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δὲ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι, erzählt Sokrates von sich in der trefflichen Schilderung von der Befragung des Orakels über ihn durch seinen Freund Chärephon (Plat. Apol. S. 20 sqq.), und bewährte durch dies eine Wort sowohl den Ausspruch des Gottes als seine eigene Tiefe; er bewirkte, auf diese einfache Grundlage gestützt: daß er nicht glaube zu wissen, was er nicht wisse, die Reinigung des Bewußtseins von den Phantasiegebilden des Volksglaubens und den unbegründeten Mythen der Dichter, mit einem Wort, er hat den Weg der Wahrheit mit besonnener Forschung betreten; er that es aber im Dienste des Gottes: ἀλλ' ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν (l. l.). In der einfachsten Verbindung mit den früheren Zuständen und dem Volksglauben über die Art der letzten Entscheidung bei einem Entschluß, oder über den Weg, wie die Götter den Menschen ihren Willen verkündigten, zeigt uns Xenophon die neue Stimme, welche sich für Sokrates erhob; er sagt nämlich, die andern meinten den Willen der Götter in dem Vogelfluge und andern Wahrsagekünsten zu erkennen, da doch niemand annehmen würde, daß die Vögel selbst von irgend Etwas Kunde hätten; Sokrates aber erkenne die Mahnung der Götter in dem δαιμόνιον, und während er in seinem Hause und öffentlich oft ihnen Opfer dargebracht, habe man ihn wohl hauptsächlich deshalb angeklagt, neue Götter einzuführen: ὁ δ' οὐδὲν καινότερον εἰσέφερε τῶν ἄλλων, meint Xenophon (Mem. S. I. 1.). So führte er allerdings keine neuen δαιμόνια ein, aber er sah einen andern Boden für die Erkenntniß der Götter; nur muß man ihn, sobald man der Darstellung des Xenophon folgt, noch als weniger selbstbestimmend annehmen, weil wir bei ihm nicht jene Unterscheidung finden, welche uns bei Plato so wichtig erschien, indem dem δαιμόνιον hier im Allgemeinen ein σημαίνειν zugeschrieben wird, ein ἀποτρέπεσθαι und προτρέπεσθαι, was denn ganz zu der Darstellung

von Hegel passen würde. § 4. Ἀλλ' οἱ μὲν πλεῖστοί φασιν ὑπό τε τῶν ὀρνίθων καὶ τῶν ἀπαντώντων ἀποτρέπεσθαί τε καὶ προτρέπεσθαι, Σωκράτης δὲ ὥσπερ ἐγίγνωσκεν, οὕτως ἔλεγε· τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη σημαίνειν, καὶ πολλοῖς τῶν ξυνόντων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος· καὶ τοῖς μὲν πειθομένοις αὐτῷ συνέφερε, τοῖς δὲ μὴ πειθομένοις μετέμελε. Hat nun auch Hegel (a. a. O.) vollkommen recht zu sagen: „Will Einer heirathen, oder ein Haus bauen u. s. f., so ist der Erfolg nur für dieses Individuum wichtig; dieser Inhalt ist nur particular. Das wahrhaft Göttliche, Allgemeine ist die Institution des Ackerbaues selbst, der Staat, die Ehe, gesetzliche Einrichtungen; gegen dieß ist das etwas Geringes, daß ich weiß, daß, wenn ich zu Schiffe gehe, ich umkommen werde oder nicht. Es ist eine Verkehrung, die auch in unserer Vorstellung leicht vorkommt; das zu wissen was recht, was sittlich ist, ist viel etwas Höheres, als solche Partikularitäten zu wissen:" aber es würde die Wichtigkeit des Schrittes, welchen Sokrates gethan, verkennen heißen, wenn man die Selbstbestimmung des Einzelnen, selbst der Gottheit und dem göttlichen Willen entgegen, für etwas Geringes achten wollte; es ist der mächtigste Schritt zur menschlichen Freiheit, wenngleich dem Sokrates jene φωνή noch als etwas Wunderbares, der μαντική Ähnliches erschien, und Xenophon noch von ihm behaupten durfte καὶ μαντικῇ χρώμενος οὐκ ἀφανὴς ἦν. Behauptet daher Plato, Prometheus habe den Menschen die Politik nicht bringen können, weil sie in der Burg des Zeus aufbewahrt gewesen sei, so sehen wir in Sokrates den zweiten Prometheus, welcher auch diese Burg des Zeus den Sterblichen eröffnete, und ihnen die sittliche Macht verlieh, die Selbstbestimmung durch Erkenntniß des Guten und des Bösen: nun erst war es freilich möglich von einer Würde des Menschen zu sprechen und einen Staat zu gründen, welchen die göttliche Stimme im Menschen selbst gegründet und geordnet

hatte; Staatsrecht und Politik sollten nun nicht mehr von äußeren Einflüssen, Gewittern und Phantomen abhängen, sondern sollten wahrhafte Bestimmungen des Rechts werden. *)

Damit indeß der Böse als vollkommen schuldig verdammt werden könne, war es erforderlich, ihn zu der freien Herrschaft über sich selbst zu führen durch Erkenntniß seiner selbst und des göttlichen Gesetzes in ihm. Erkenne dich selbst und mache dich frei in deinem Innern von dem größesten Tyrannen, der Eitelkeit, der Lust, der Herrschaft des Schlechteren: dann kann ich dich auch als schuldig erkennen, eben sowohl, wie ich dir die Ehre deiner guten That geben werde: das ist des Sokrates Lehre; und mußte nicht der Gott in Delphi denjenigen für den Weisesten unter den Griechen erklären, welcher also seinen alten Ausspruch erfüllt hatte? **) — — Was jedoch das Einzelne der sokratischen Lehre betrifft, so besitzen wir darüber so genaue und so werthvolle Schriften, daß es nutzlos wäre hier das Ganze zu wiederholen; wir heben für unsere Darstellung nur noch einige Sätze heraus, welche sie in etwas vervollständigen werden und zugleich den Übergang auf Plato bezeichnen.

Die erste Stelle knüpft sich an das an, was wir im ersten Abschnitt über die Μανία auseinandergesetzt haben, und lautet (bei Xen. Mem. S. III, 9, 6.): Μανίαν γε μὴν ἐναντίον μὲν ἔφη εἶναι σοφίᾳ· οὐ μέντοι γε τὴν ἀνεπιστημοσύνην μανίαν ἐνόμιζε, τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ

*) „Es wird so wohl dankbar erwähnt, daß Prometheus den Menschen das Leben durch Kunstfertigkeiten erleichtert; ungeachtet dies aber menschliche Verstandesmächte sind, gehört er doch zu den Titanen: denn diese Künste sind noch keine Gesetze, keine sittliche Gewalt." Hegel, Phil. d. Religion, II. p. 108. der 2. Aufl.

**) Vgl. Plat. Phaedr. p. 230. σκοπῶ οὐ τὰ ἀλλότρια ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερον καὶ ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον. Er spricht daselbst auch von dem Δελφικὸν γράμμα.

οἴεσθαι γιγνώσκειν ἐγγυτάτω μανίας ἐλόγιζεν εἶναι. Zu dieſen treffenden Worten brauchen wir nur die Stelle des Ariſtoteles hinzuzufügen, welche uns den Unterſchied des Sokrates von Plato angibt (Met. M. 4.): . . . ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν. Außerdem hebt Ariſtoteles noch einen Mangel in der ſokratiſchen Beſtimmung der Tugend hervor, welchen er ſo ausdrückt: „Sokrates habe einerſeits ganz richtig geforſcht, auf der andern Seite aber gefehlt; daß er angenommen, alle Tugend ſei Erkenntniß (φρονήσεις), ſei unrichtig; daß er aber geſagt, ſie ſei nicht ohne Erkenntniß, ſei ſchön. Sokrates habe die Tugenden zum Gegenſtande des Denkens gemacht (λόγους τὰς ἀρετὰς ἤθετο εἶναι); denn alle ſeien Wiſſenſchaft; wir aber ſagen, ſie ſeien nicht ohne das Denken (ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου)" Man dürfe alſo nicht bei der Stufe des Allgemeinen, bei der bloßen Einſicht ſtehen bleiben, ſondern müſſe den Gedanken, den Logos, That werden laſſen, wie wir dies als das Charakteriſtiſche des Heros bezeichnet haben, daß ſein Denken That ſei, die Gottheit, als das Allgemeine in ihm zur Erſcheinung komme. *)

---

## Achtes Kapitel.

### Platon.

Je weiter wir vordringen auf unſerem Wege, deſto mehr haben wir zu beachten, wie die anfangs nur als von außen einwirkende Mächte und Kräfte gefaßten Gottheiten und Geiſter in

*) Vgl. darüber Hegel, Geſch. d. Phil. II. 78—79. und Phil. d. Religion II. 108. — Sokrates ſelbſt zeigte in ſeinem Leben, daß er es nicht bei dem Allgemeinen des Denkens bewenden ließ, als wirklicher Heros.

die Seele ſelbſt gelegt werden oder als ihr inwohnend erkannt. Denn nicht mehr ſind es berathſchlagende Götter, die dieſes oder ein anderes Loos über den willenloſen Sterblichen verhängen, ſondern er wird es ſelbſt mit ſeiner freien That, nach ſeiner eigenen Wahl, dem ſein Schickſal angehört; das Allgemeine ſteht ihm als Gottheit gegenüber, aber er ſelbſt iſt ein frei ſich entſchließendes Beſonderes, das ſeine Ehre eben darin ſucht und findet, nicht äußerlich beſtimmt zu ſein, das aber, wenn es zur rechten Erkenntniß gelangt iſt, ſich mit eben dem freien Entſchluß gern dem Höchſten unterwirft, die Gottheit als ſein Eigenthum findet und ſich in ihr. Und daß auch dies ſein einziger Nutzen ſei, ſieht er; denn, ſagt Plato (Rep. I, fin.): Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος. — Ἔστωσαν, ἔφη — Ἀλλὰ μὴν ἄθλιόν γε εἶναι οὐ λυσιτελεῖ, εὐδαίμονα δέ. — Πῶς γὰρ οὔ; — Οὐδέποτ' ἄρα, ὦ μακάριε Θρασύμαχε, λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης. — Einige Zeilen vorher wird von einer ψυχὴ κακή geſprochen, alſo einer in ſich ſchlechten, und es werden der Seele daſelbſt zugeſchrieben als ihr wahres Eigenthum: τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα· alles das ſoll ſie in ſich ſelbſt finden; und fragt Sokrates weiter: ἔσθ' ὅτῳ ἄλλῳ ἢ ψυχῇ δικαίως ἂν αὐτὰ ἀποδοῖμεν καὶ φαῖμεν ἴδια ἐκείνου εἶναι; Οὐδενὶ ἄλλῳ, erwiedert Thraſymachus. Mit ſehr ſcharfer Betonung wird daher mit Recht gefragt: Ἴθι δή, μετὰ ταῦτα τόδε σκέψαι. ψυχῆς ἔστι τι ἔργον ὃ ἄλλῳ τῶν ὄντων οὐδ' ἂν ἐνὶ πράξαις; Alſo: ἄλλῳ τῶν ὄντων οὐδ' ἂν ἐνί, ſondern allein in der Seele finden ſich jene Kräfte, und niemand kann für ſie eintreten, auf niemand anderes auch darf ſie ſich ihrer Schuld entlaſten; ſo ſtark kehrt es Plato heraus. Wenn er ſodann die δικαιοσύνη ihre οἰκεία ἀρετὴ nennt, nachdem er auch das Leben als ihr Werk hingeſtellt, und der ſchlechten Seele das κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι zuſchreibt, ſo ſehen wir deutlich, wie nun alle Götter in das Pantheon des

Herzens

Herzens einziehen, und dort dem Willen, dem εὖ oder κακῶς βουλεύεσθαι des Menschen, unterworfen sind; er ist für seine Handlungen die Macht über sie geworden und Glück oder Unglück ist fortan sein eigenes Werk; ἔργον ὃ ἄλλῳ τῶν ὄντων οὐδ' ἂν ἑνὶ πράξαις· deine eigene Seele muß dafür einstehen. So heißt es denn wohl mit vollem Recht, Sokrates habe die Philosophie, wir möchten sagen die Götter, in die Häuser der Menschen eingeführt, d. h. in ihr eigenes Bewußtsein, und habe sie der Gottheit, dem Allvater, als freie Wesen gegenüber gestellt, als das einzige Mittel zur Glückseligkeit zu gelangen ihnen die Erkenntniß bezeichnend.

Diese wenigen Vorbemerkungen werden genügen, um uns auf die neue Wendung der Dinge durch Sokrates und Platon, die wir wohl hier zusammenstellen dürfen, aufmerksam zu machen, und zu zeigen, wie die Athener wohl recht hatten jenen als einen Mann hinzustellen, der sich verginge: οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων· denn sie sahen allerdings, was er ihnen raubte, waren aber zu kurzsichtig zu erkennen, was er ihnen als Ersatz gab: das blieb, wie die Erkenntniß über fast alle neuen Gedanken jeglicher Zeit, der dankbaren Nachwelt vorbehalten.

Sehen wir nun wie dieser Kampf gegen das Alte, gegen die Macht hellenischer Gewohnheit, wie man allerdings mit Hume versucht ist viele Glaubenssätze, die lange als heilig gegolten, zu bezeichnen, von Plato in seinen unsterblichen Werken glorreich durchgeführt wurde, und in einer so herrlichen Art, daß jeder seiner spätesten Schüler denselben Kampf, unter Anleitung jener Werke, wieder in sich vollenden muß. Denn sicher ist dies das reinste Geschenk, welches Hellas der Welt hinterlassen hat; selbst seine Dichter treten anerkennend gegen diesen größesten Sohn des Apollon zurück, und willig haben sich die Heroen aller Zeiten

diesem lautersten und göttlichsten gebeugt und nur die ewige Wahrheit als höher geachtet.

Welch eine Veränderung aber ist eingetreten im Bewußtsein der Hellenen! Während wir den Achill seine elende Fortdauer unter den schwirrenden Schatten bejammern hörten, erklärt Plato die Dinge, welche wir auf der Oberwelt mit den Händen ergreifen, mit den Augen sehen, mit den Ohren hören, für Schatten und leeren Schein, die in die dunkle Höhle unseres irdischen Daseins herüberfallen von den wahrhaft seienden Dingen, welche nur der Philosoph erblicke; und wer sie gesehen, sei davon so bezaubert, daß er alles hier für Tand achte, und niemals hieher zurückkehren möchte. Die philosophische Anschauung hatte Wesen und Schein sondern gelehrt; ihre Mysterien erkannten im Tode erst das wahre Leben, das ewige und unveränderliche Sein; Gott wurde Gedanke, dem alles Dasein unterthan ist, der es nach seinem Urbilde formt und ins Leben ruft durch seine schaffenden und dienenden Geister. Achill beklagt die Schatten; Sokrates aber fragt: „Und wie wenn (der Mensch) nun seiner ersten Wohnung gedenkt und der dortigen Weisheit und der damaligen Mitgefangenen, meinst du nicht, er werde sich selbst glücklich preisen über die Veränderung, jene aber beklagen? — Ganz gewiß.“ — Damit hängt ganz natürlich zusammen, daß der Philosoph in seinen geläuterten Anschauungen eben so wenig die Vorstellungen des Dichters von der Gottheit billigen und für die Bildung seines Staates wünschen oder auch nur dulden kann. Denn, sagt Sokrates, mit Rücksicht auf die Erziehung: „siehst du nicht, daß wir den Kindern zuerst Mährchen erzählen? und diese sind doch nur, sie im Ganzen zu bezeichnen, Falsches, es ist aber auch Wahres darin (τοῦτο δὲ ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος). Sollten wir es also so leicht hingehen lassen, daß die Kinder Mährchen (μύθους) wie sie sich eben treffen und von wem es sich traf erfunden anhören, und so in ihre Seelen Vorstellungen aufnehmen, meistentheils denen

entgegengesetzt, welche sie, wenn sie erwachsen sind, unserer Meinung nach haben sollen?" — So will er also den Homer und Hesiodus (die doch den Hellenen ihre Götter gemacht haben) nicht anerkennen; „denn diese haben doch für die Menschen unwahre Erzählungen zusammengesetzt und vorgetragen und tragen sie auch noch vor." Wie aber Pindar singt, macht die Charis auch das Unglaubliche den Menschen glaublich:

Χάρις δ', ἅπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μείλιχα θνατοῖς,
ἐπιφέροισα τιμὰν καὶ ἄπιστον ἐμήσατο πιστὸν
ἔμμεναι τοπολλάκις·

indem sie den Mythen Anerkennung verschafft;

ἀμέραι δ' ἐπίλοιποι
μάρτυρες σοφώτατοι·

fügt er hinzu; und wir sehen in der That die späteren Tage Griechenlands seine frühere Mythenbildung nicht mehr als wahrhaft anerkennen, indem der Begriff sich einen entsprechenderen Ausdruck durch den Geist der Philosophie gesucht hatte. Auch Pindar hatte ja schon, wie wir sehen, sich in dieser Weise gegen Homer erklärt, und zur Grundlage einer geläuterten Religionslehre konnte er sicher nicht mehr dienen, da die Vernunft eine höhere Befriedigung verlangte als die blos mythische oder selbst die mystische, welche ja doch meistentheils nur den historischen Hergang einer Theogonie verbildlichte, die dem Volke weniger bekannt war. Wie tiefe Begriffe nun auch besonders Neuere an solchen Hergang knüpfen mögen, so war er für den Geist und seine Entwickelung schon bei den Griechen kein ächtes Gewand mehr, und wir sehen Dichter und Weise nach allen Seiten hin die verschiedensten Auswege versuchen, bis Plato den wahren Ausgang aus dem irdischen Dunkel seinem Volke offenbarte. Anfangs waren da freilich die Augen geblendet durch den flimmernden Glanz des wahren Lichtes und mit Schmerzen ertrug man es, bis man erkannte, daß man bisher lauter Nichtiges gesehen, jetzt aber dem Seienden

näher ſtehe. So verhält ſich Platos reine Lehre gegen die Mythen der Vorzeit, und er ließ in der That nicht nach, „bis er,“ durch den ganzen Verlauf ſeiner unſterblichen Werke, „ſeine Mitgefangenen mit Gewalt aus der Höhle der Finſterniß den unwegſamen und ſteilen Aufgang hinauf geſchleppt hatte (βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους) und ſie gezwungen, in das Licht der wahren Sonne zu blicken.“ (πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς βλέπειν.) *)

Εἶδός πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν, ſagt Sokrates im Anfang des zehnten Buches der Republik, und Plato gibt dies als ſeine gewöhnliche Methode an: für jegliches Viele alſo pflege er Einen Begriff, Eine Gattung, ein εἶδος aufzuſtellen. Dürfen wir dies nun auch in Bezug auf die Vielheit des Böſen thun, und ihm ein εἶδος unterlegen, oder müſſen wir auch nach Plato ſeine Natur eben darin ſuchen, daß es nicht unter ein εἶδος zu faſſen ſei, ſondern viele εἴδη in ſich ſchließe, welche ſich gerade der Zuſammenfaſſung und Unterordnung unter Ein Princip entziehen? Setzen wir es anders, ſo fallen wir ganz unvermeidlich einem Dualismus anheim, zweien entgegenſtehenden εἴδη des

*) „Neuerdings hat man freilich mythologiſche Symbolik, Papismus, Pfaffenthum, Obſcurantismus und andere dergleichen Ultratendenzen, nebſt dem Ariſtokratismus, Deſpotismus und Theokratismus zuſammen gemengt, und ſucht denſelben (verbunden mit der Thorheit allegoriſcher Deutungen und dergleichen Dingen, wodurch der wahre Geiſt des Alterthums verſcherzt, und ſeine plaſtiſche Reinheit mit den abgeſchmackten Symbolen des Orients behangen wird und bedeckt) noch obendrein den Mantel des Chriſtenthums umzuhängen: da doch vielmehr das Chriſtenthum gerade die alte Symbolik vernichten ſollte. Diejenigen, welche das Chriſtenthum in dem Heidenthum nachweiſen wollen, gehen nicht nur unchriſtlich zu Werke, ſondern ſie verwandeln eigentlich zugleich das Chriſtenthum, und beten ſtatt des wahren Gottes den Baal an. — Wie ganz anders Platon in ſeinen Urtheilen über die Mythologie (Rep.), wie alle andern Alten von Geiſt und Verſtand. Dieſen muß man folgen.“ Böckh. Gewiß, wenn es noch ein κακὸν gibt κρεσβύτερον κακοῦ (Soph. Oed. R. 1364.), ſo wird dies durch ſolche Lehre bewirkt.

Guten und des Bösen, einer doppelten Eins, welche wir für die Griechen überhaupt uns berechtigt glaubten abzuweisen, und so können wir bei Plato, um es gleich hier herauszusagen, durchaus Ein εἶδος des Bösen nicht anerkennen, sondern müssen die Geschiedenheit im Princip auch dafür festhalten.

Als deutlichsten Ausspruch darüber nehmen wir hier die schon oben (S. 22 und 180.) erwähnte Stelle aus der Republik (IV. 445. l.) wieder auf, um sie näher ins Auge zu fassen und mit den entsprechenden zusammenzufügen. Sie spricht in ihrem ganzen Zusammenhange etwa Folgendes aus: Sokrates hat das Wesen der Gerechtigkeit geschildert und nimmt für sie die wahrhaft innere Thätigkeit in Absicht auf sich selbst und das Seinige für einen jeden in Anspruch; denn jegliches solle herrschen oder beherrscht werden, wie es ihm zukomme. Der Gerechte aber solle sich selbst beherrschen und ordnen und sein selbst Freund sein, und wie der Dreiklang harmonisch töne, also Eines werden aus Vielen. *) Weisheit nun sei die diesen Handlungen vorstehende Einsicht; die ungerechte Handlung aber hebe jene Beschaffenheit auf, und Thorheit sei die solcher vorstehende Meinung (ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπισταθοῦσαν δόξαν). Die Ungerechtigkeit dagegen wird als ein Zwiespalt dargestellt und ein Aufstand irgend eines Theiles gegen das Ganze der Seele (siehe oben, S. 196—97.), um in ihr zu herrschen. Dergleichen und eben dieser Kräfte Verwirrung und Verirrung sei die Ungerechtigkeit und Ungebundenheit und Feigheit und Unvernunft und insgesammt alle Schlechtigkeit (τοιαῦτ' ἄττα, οἶμαι, φήσομεν καὶ τὴν τούτων ταραχὴν καὶ πλάνην εἶναι, τήν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ ξυλλήβδην πᾶσαν κακίαν). In Vergleich mit

*) Als Bezeichnung des Bösen dient deshalb natürlich die That dessen, der die Harmonie und das schön in Übereinstimmung Gebrachte zerstören will: τὸ γὲ μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ, λύειν ἐθέλειν, κακοῦ. Tim. 41. B.

der Krankheit wird dann weiter gesagt, sie sei auch ein naturwidriges Herrschen und Beherrschtwerden; wäre aber die Tugend, Gesundheit Schönheit und gute Haltung der Seele, so wäre die Schlechtigkeit, Krankheit und Häßlichkeit und Schwäche. In Unordnung sein also und entartet oder verderbt, seiner wahren Natur entfremdet, das ist das Wesen des dem Guten entgegengesetzten Verhaltens der Seele (. . . τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως ταραττομένης καὶ διαφθειρομένης βιωτὸν ἄρα ἔσται . . .), und so schließt sich uns ganz natürlich der oben berührte Ausspruch an: „Wie von einer Warte herab zeigt sich mir nun, daß es nur eine Gestalt (εἶδος) der Tugend giebt, unzählige aber der Schlechtigkeit." *)

Hieraus erkennt wohl ein jeder deutlich, daß es sich nicht um ein die Menschen von außen her beherrschendes Princip handelt, sondern von einer δόξα ἐπισταθοῦσα ἀδίκῳ πράξει, und dieses sei die Ἀμαθία: als einfachste Ausführung des sokratischen Satzes, das Gute sei das Allgemeine und liege in der Erkenntniß. Zur Ergänzung dieser Lehre von der Στάσις und Νόσος diene eine Stelle aus dem Sophisten (p. 227 sqq.), welche von der κάθαρσις handelt und wobei es sich ganz natürlich zeigen muß, welche Beschaffenheit der Seele als das Schlechte durch diese soll fortgeschafft werden. Es werden dort zwei Arten (εἴδη) von Schlechtigkeit in der Seele unterschieden, von denen die eine in ihr wohne wie im Leibe die Krankheit, die andere wie die Häßlichkeit. Indem nun gesagt wird: Vielleicht hältst du Krankheit und Aufruhr nicht für einerlei? heißt es weiter: Siehst du Aufruhr für etwas anderes an, als für einen in dem von Natur Verwandten durch irgend ein Verderben entstandenen Zwist? Und Häßlichkeit für etwas anderes, als für das überall, wo es auch

*) Wir übergehen hierbei, als nicht mehr zur Sache gehörig, die τέτταρα εἴδη κακίας ἢ πονηρίας von denen Plato weiter sagt: τέτταρα δ' ἐν αὐτοῖς ἄττα ὄντα καὶ ἄξιον ἐπιμνησθῆναι.

ſei, widerliche Geſchlecht der Ungemeſſenheit? (Ἀλλ' αἶσχος ἄλλο τι πλὴν τὸ τῆς ἀμετρίας παντάχοῦ δυσειδὲς ἐνὸν γένος; vgl. oben, S. 154 ff.). Wie nun, merken wir nicht, daß in der Seele das Urtheil mit den Begierden, das Gemüth mit den Lüſten, die Vernunft mit der Unluſt, und dies alles unter ſich bei untauglichen Menſchen im Streite liegt? Wenn wir alſo die Bösartigkeit Aufruhr und Krankheit der Seele nennen, werden wir uns richtig ausdrücken? (στάσιν ἄρα καὶ νόσον τῆς ψυχῆς πονηρίαν λέγοντες ὀρθῶς ἐροῦμεν.) Irrthum jedoch kommt der Seele nur unfreiwillig zu; denn das Irren iſt nichts anderes als einer nach Wahrheit ausgehenden bei der Einſicht aber vorbeikommenden Seele Vorbeidenken (παραφροσύνη). Dies begegnet ihr aus Ungemeſſenheit und eine unverſtändige Seele iſt alſo als eine häßliche und ungemeſſene zu ſetzen. Die Bösartigkeit iſt aber die Krankheit, und ſie begreift Feigheit, Unbändigkeit, Ungerechtigkeit; die oftmaligen und mannigfaltigen Erſcheinungen des Unverſtandes ſind hingegen als Häßlichkeit anzuſehen. Als Heilmittel aller dieſer Übel werden ferner nicht Teufelsbeſchwörungen und Austreibungen angegeben, ſondern die Gerechtigkeit; οὐκοῦν καὶ περὶ μὲν ὕβριν καὶ ἀδικίαν καὶ δειλίαν ἡ κολαστικὴ πέφυκε τεχνῶν μάλιστα δὴ πασῶν προσήκουσα δίκη; und für den ſämmtlichen Unverſtand die Belehrung.

Indem wir uns nun ſchon oben (S. 173 ff.) über die Materie als Urſache des Böſen ausgeſprochen haben,*) wird ſich hier

*) „Was in dieſem Mythos von dem Verhältniß der Gottheit zur Welt gedichtet wird, auseinander zu ſetzen, oder zu beurtheilen, in wiefern man auch hier einen Sitz ſuchen könnte der dem Platon zugeſchriebenen Lehre, daß das Böſe in der Materie ſeinen Ort und ſeine Urſache habe, dies würde nicht hieher gehören, weil es ganz außerhalb der Grenzen unſeres Geſpräches liegt" Schleiermacher, Einleitung zum Staatsmann, S. 259. — Vgl. darüber Moeller, Theodicaeae Plat. Lineamenta. Berolini 1839. Für die oben (S. 175.) angeführte Stelle des Sophokles könnte hier noch an einen Ausſpruch aus Plato de Legg. XI, 919. erinnert werden, welche lautet: καὶ δὴ καὶ νῦν ἡ τούτων καὶ περὶ ταῦτα ἐστὶ πρὸς δύο μάχη, κενίαν

als nächſtes Ergebniß der platoniſchen Anſicht das Wort anſchlieſſen müſſen, daß Gott nicht Urheber des Böſen ſei, ſondern der Menſch ſelbſt, αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος. *) Deshalb nämlich, heißt es in der unten citirten Stelle des Timäus, habe Gott den Menſchen alle Belehrung zu Theil werden laſſen, damit er von keinem fernern Übel die Schuld trage. Nach dieſem Grundſatze richtet denn auch Plato in den Geſetzen, wofür wir nur einige Beiſpiele anführen: Legg. IX, 872: ἐὰν δὲ αὐτόχειρ μὲν μὴ, βουλεύσῃ δὲ θάνατόν τις ἄλλος ἑτέρῳ καὶ τῇ βουλήσει τε καὶ ἐπιβουλεύσει ἀποκτείνας αἴτιος ὢν καὶ μὴ καθαρὸς τὴν ψυχὴν τοῦ φόνου ἐν πόλει ἐνοικῇ, γιγνέσθων καὶ τούτῳ κατὰ ταὐτὰ αἱ κρίσεις τούτων πέρι ... τῷ δὲ ὄφλοντι ταφῆς τῆς οἰκείας ἐξέστω τυχεῖν. Legg. V, 727: οὐδέ γε ὅταν ἄνθρωπος τῶν ἑαυτοῦ ἑκάστοτε ἁμαρτημάτων μὴ ἑαυτὸν αἴτιον ἡγῆται καὶ τῶν πλείστων κακῶν καὶ μεγίστων, ἀλλ' ἄλλους, ἑαυτὸν δὲ ἀεὶ ἀναίτιον ἐξαιρῇ τιμῶν τὴν αὑτοῦ ψυχήν, ὡς δὴ δοκεῖ· ὁ δὲ πολλοῦ δεῖ δρᾶν τοῦτο· βλάπτει γάρ. Gewiß ein ſchöner Ausſpruch über des Mannes wahre Ehre (θεῖον γὰρ ἀγαθὸν τιμή, τῶν δὲ κακῶν οὐδὲν τίμιον), welche ſie höher ſtellt als die moderne ſublimirte Perſönlichkeit es irgend vermocht hat; denn der eigenen Seele heißt Plato den nächſten Platz nach den Göttern einräumen, indem man ſie ehre auf die rechte Weiſe: οὕτω δὴ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν μετὰ θεοὺς ὄντας δεσπότας καὶ τοὺς τούτοις ἑπομένους τιμᾷν δεῖ λέγων δευτέραν ὀρθῶς παρακελεύομαι, τιμιᾷ δ' ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡμῶν οὐδεὶς ὀρθῶς, δοκεῖ δέ. **)

Nach dieſer ganzen Darſtellung folgt aus der Natur der Sache, daß das Böſe nicht könne als etwas Vorübergehendes oder,

---

καὶ πλοῦτον, τὸν μὲν ψυχὴν διεφθαρκότα τρυφῇ τῶν ἀνθρώπων, τὴν δὲ λύπαις προτεταμμένην εἰς ἀναισχυντίαν αὐτήν.

*) Pol. X, 607. Vgl. Tim. 42. D. κακίας ... ἀναίτιος. Pol. II, 379. τῶν ... κακῶν ἀναίτιον.

**) Man vergleiche noch, da wir uns auf Angabe der Hauptſachen beſchränken müſſen, beſonders die vortreffliche Schilderung Legg. X, 886 sqq.

so lange die Welt besteht, je zu Beseitigendes angesehen werden; es ist in der Schöpfung und im Werden begründet, wie dies auch Plato selbst in der bekannten Stelle des Theätet (p. 176.) auffaßt: ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. *)

Fassen wir dies alles hier nochmals zusammen, so gewinnen wir durch Plato folgende Ansicht vom Bösen. Gott kann in der Materie sein Bild nicht rein darstellen; da er aber nichts Schlechteres schaffen kann, oder nichts weniger Gutes als er selbst ist, so ist er nicht Urheber des Bösen, sondern der in der Materie beharrende, nicht zu ihm zurückkehrende Geist. Genuß, Sinnenreiz, Lust und Wollust fesseln diesen an die Sinnlichkeit, reißen ihn mit sich ins Maaßlose fort, da der Sinnengenuß einem durchlöcherten Siebe gleicht, die durch ihn gefesselte Seele also sich nie zum Anschaun des wahrhaft Seienden zu erheben vermag und unphilosophisch bleibt. Deshalb müsse man (Gorgias S. 481.) bei seinem Feinde alles anwenden, daß er nicht durch irgend eine Strafe gebessert würde, damit er unsterblich sei als ein Böser (ἀλλ' ἀθάνατος ἔσται πονηρὸς ὤν). Als ein Muster der Darstellung der Sinnenlust dürfen wir hier nur noch an den Philebus erinnern, welcher in dieser Hinsicht auch das ganze Wesen des Bösen umschließen möchte. **) Erschien aber dem Polos (Gorgias 480.) noch ungereimt, was Sokrates sagt, daß die Redekunst dienen müsse, „um sich selbst und andere zu bewegen, daß man nicht feige werde, sondern sich mit zugedrückten Augen tapfer hinstelle

*) Über das Erscheinen der Materie an der χώρα findet sich die Hauptstelle im Timäus. Eine ausführlichere Darstellung davon (vgl. oben S. 213.) siehe im folgenden Kapitel, S. 341 ff.

**) Über den ganzen Dialog vgl. man Trendelenburg, de Platonis Philebi consilio, so wie Schleiermachers Einleitung S. 132 ff.

wie vor den Arzt zum Schneiden und Brennen," damit man nur von dem größten Übel, von der Ungerechtigkeit befreit würde: so wird sich vielleicht im Verlauf der Jahrhunderte auch noch dieser schöne Traum des göttlichen Plato verwirklichen und einen neuen Beweis dafür liefern, daß er das wahrhaft Seiende geschaut habe, indem er der einzig von ihm anerkannten Führerin der Seele unabläſſig folgte, der Vernunft. *)

---

## Neuntes Kapitel.

### Ariſtoteles.

Wie wir bei Plato geſehen haben, daß alle Ausbildung des Geiſtes in die Erkenntniß geſetzt iſt, ſo finden wir bei Ariſtoteles dieſelbe auch auf ihrem erhabenen Sitze und die Gottheit als ein ſich ſelbſt denkendes Weſen, αὐτὸν νοεῖ ὁ νοῦς. Nun möchte man für die Philoſophie, im Unterſchiede von der Religion, überhaupt feſtſtellen, was Hegel von der Philoſophie der Religion behauptet, daß es ihr nicht darum zu thun iſt, die Religion in einem Subject hervorzubringen. Indeß wenn wir bei dem Stagiriten auch das Böſe und das Falſche geſchieden finden, in ſo fern die-

---

*) Es kann befremdend ſcheinen, daß dem Staat und ſeiner Gerechtigkeit zugeſchrieben wird, was man nach moderner Anſicht von der Kirche erwarten würde; darauf antworte nur die Stelle aus dem Gorgias (464. B.): τὴν ... ἐκὶ τῇ ψυχῇ (τέχνην) πολιτικὴν καλῶ. Der Staat war den Alten nicht eine bloße Finanz- oder Polizeianſtalt; der Bürger gehörte ihm ganz, eben ſo wie deſſen geiſtige Forderungen ſich vollkommen in ſeinen Inſtitutionen befriedigt ſehen wollten; es handelte ſich um Berechtigte, welche nur als ſolche Pflichten hatten. Erſt moderne Staaten löſten das Problem, die Politik ſeelenlos darzuſtellen. — Platos Urtheile über die Herrſchaft der vielköpfigen, haltungsloſen Menge ſind übrigens bekannt; er theilt die ſchlechten Staaten und die ſchlechten τρόποι der Seele nach den vier εἴδη der κονηρία. Vgl. Pol. V, init.

ses sich an die Erkenntniß, jenes an den Willen wendet, so ist doch für ihn beides nicht so gesondert, daß nicht die falsche Erkenntniß falsche Entschlüsse erzeugen müßte, da bei ihm das Sein sich alsbald manifestiren muß. Deshalb wird später leicht der Zusammenhang des Falschen und Bösen einleuchten, so wie die Anwendung des Namens der Falsche auf den Bösen. Setzt also die Ansicht der Genesis den ersten Versuch des Teufels in die Erkenntniß dessen, was gut und böse ist, so sieht man, wie sehr dies der griechischen Ansicht zuwiderläuft, indem Vergehen und das Handeln der Schlechtigkeit ja zuletzt immer auf einer falschen Erkenntniß beruht, auf einer Täuschung über des Menschen wahres Bestes, wie wir es bei Plato erwiesen sahen.

Hat sich bei Plato das Allgemeine in seiner ganzen überwiegenden Macht auf das glänzendste dargestellt, so sollen wir nun bei Aristoteles seine Vollendung sehen, indem es sich als Einzelnes bethätigt, als Zweck sich darstellt und vollkommen nach seinen Momenten ins Leben tritt; die Tugenden insgesammt werden nun nicht ferner blos φρονήσεις sein, sondern sie werden οὐκ ἄνευ φρονήσεως sich ausführen: so fordert es der Geist des Aristoteles, welcher überall Entelechie, durchgeführte Zweckthätigkeit sucht. Daher werden wir auch den Menschen nach seiner Denkkraft und deren Haupterzeugniß, dem vollkommenen Schlusse, eben so wie nach seiner physischen Seite, nach seinem Leben unter den verschiedenen Staatsformen und nach seiner Sitte, bis ins Einzelste hinein analysirt finden: das Allgemeine soll zu seinem Zweck kommen; nur dann ist es. Auch das Gute soll sich realisiren, und thut es in den Werken der Einzelnen und der sie umschließenden Gesammtheit, dem Staate. *) Tugend und Laster werden sich

*) Siehe S. 171 – 72. — Der Begriff der Menschheit ist ein dem Alterthum fremder, und er ist auch nur in den einzelnen organisirten Gemeinschaften zu erkennen; Aristoteles würde ihn etwa als δύναμις des Staats aufgefaßt haben. — Vgl. den Ausspruch des Sokrates, Cic. Tusc. 5, 37.

daher bei Aristoteles in Beziehung auf den Einzelwillen zeigen, und es kann dafür der allgemeine Ausspruch gelten: ἐφ' ἡμῖν δὴ ἡ ἀρετή· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία (Ethic. Nic. III, 5, 2.).

Bekannt ist die Methode des Aristoteles, dieser Fortschritt vom einzelnen Merkmale und dem Einzelnen überhaupt zu einer immer höher stehenden Allgemeinheit, bis hinauf zur höchsten, und es wird deshalb genügen, hier durch ein Beispiel daran erinnert zu haben. Wir wählen dazu das fünfte Kapitel des zweiten Buches der oben genannten Schrift, weil es uns zugleich den Standpunct der Betrachtung unseres Gegenstandes näher angibt. Τί δ' ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἐξῆς σκεπτέον. ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ, πάθη δυνάμεις ἕξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή. Λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργὴν, φόβον, φθόνον, θάρσος, χαρὰν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζῆλον, ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη. δυνάμεις δὲ . . . ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς . . . πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὔθ' αἱ ἀρεταὶ, οὔθ' αἱ κακίαι, ὅτι οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι· κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς ἢ τὰς κακίας λεγόμεθα σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι . . . κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐπαινούμεθα ἢ ψεγόμεθα. ἔτι, ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως. αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως. πρὸς δὲ τούτοις, κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι, ἀλλά διακεῖσθαί πως. Διὰ ταῦτα δὲ, οὐδὲ δυνάμεις εἰσίν· οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι πάσχειν ἁπλῶς, οὔτε κακοί . . . ἔτι, δυνατοὶ μὲν ἐσμὲν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει . . . εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ, μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι. Dies wäre dann, fügt er hinzu, das γένος der Tugend, so wie natürlich auch des Lasters oder der Κακία. Die ἕξις aber ist als die Art und Weise erklärt, wie wir uns in Bezug auf die πάθη verhalten, gut oder schlecht, z. B. in Beziehung auf den Zorn; ist

er heftig oder matt, ohne Spannung, ſo verhalten wir uns ſchlecht; hält er aber die Mitte, ſo verhalten wir uns gut: und wem kann dieſe Haltuug zukommen? ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν ἡ κακία.

Damit hätten wir zwei Beſtimmungen für das Schlechte und das Böſe gewonnen, das Verhalten von unſerer Seite und die προαίρεσις: denn Tugend und Laſter ſind προαιρέσεις, nicht mehr φρονήσεις, oder wenigſtens nicht ἄνευ προαιρέσεως: mit dieſem Satze iſt der Einzelwille vollſtändig beſtimmt und in ſein Recht eingeſetzt; es ſteht jetzt bei ihm, ob er ſchlecht oder gut ſich verhalten wolle; es iſt dies ſein Entſchluß. Denn mit Kraft ausgerüſtet ſind wir wohl von Natur, gut und ſchlecht aber ſind wir nicht von Natur, indem das πάσχειν wohl von Natur gegeben iſt, die ἕξις aber nicht; weshalb wir nicht getadelt werden, daß wir uns überhaupt fürchten oder in Zorn gerathen, ſondern die Art und Weiſe unſeres Verhaltens in dieſem πάθος wird dem Urtheil unterworfen: οὐδὲ ψέγεται ὁ ἁπλῶς ὀργιζόμενος, ἀλλ' ὁ πῶς. Mit einem Worte, es wird dem Menſchen ſeine That angerechnet, und er iſt ſchlecht wenn er Schlechtes thut, kann ſich mit keinem fremden Einfluß mehr entſchuldigen; wie es auch ſchon Plato als ſeine Ehre bezeichnet dies nicht zu thun. Ariſtoteles ſagt in ſeiner ſchlichten Weiſe, die aber ſtets die Sache trifft ohne allen Umſchweif: Ἀπορήσειε δ' ἄν τις πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι τὰ δὲ σώφρονα σώφρονας· εἰ γὰρ πράττουσι τὰ δίκαια καὶ τὰ σώφρονα, ἤδη εἰσὶ δίκαιοι καὶ σώφρονες· ὥςπερ εἰ τὰ γραμματικὰ καὶ τὰ μουσικὰ, γραμματικοὶ καὶ μουσικοί (cap. IV.). So einfach ergibt ſich ihm dieſe wichtige Behauptuug, und es kann ihm nie in den Sinn kommen von edlen Böſewichtern zu reden und hochherzigen Betrügern; wer ſchlecht thut iſt ſchlecht, ſo gut, wer Muſik treibt ein Muſiker iſt. Natürlich aber gehört der Wille zur That, die προαίρεσις: denn die Tugend iſt dem Ariſtoteles ein Kampf des ſelbſtbewußten Menſchen gegen die Luſt und die Leidenſchaft, und nur

wer ihn gut kämpft, wird Ehre haben und gut ſein (cap. III, 10.): ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι, ἢ θυμῷ, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος· περὶ δὲ τὸ χαλεπώτερον ἀεὶ καὶ τέχνη γίνεται καὶ ἀρετή· καὶ γὰρ τὸ εὖ βέλτιον ἐν τούτῳ· ὥστε καὶ διὰ τοῦτο περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας πᾶσα ἡ πραγματεία, καὶ τῇ ἀρετῇ καὶ τῇ πολιτικῇ· ὁ μὲν γὰρ εὖ τούτοις χρώμενος ἀγαθὸς ἔσται, ὁ δὲ κακῶς κακός. Um indeß dieſen Namen zu verdienen, um wirklich ſchlecht genannt zu werden, müſſen Inneres und Äußeres bei einer That übereinſtimmen, wie von dem Grammatiker weiter hinzugefügt wird, er müſſe nicht etwas ſeiner Kunſt gemäßes gethan haben ἀπὸ τύχης, ſondern dann verdiene er ſeine Benennung, ἐὰν καὶ γραμματικόν τι ποίησῃ καὶ γραμματικῶς· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ γραμματικήν. Alſo verhalte es ſich auch mit der Tugend, nur mit einem wichtigen Unterſchiede; denn die Werke der Kunſt hätten τὸ εὖ in ihnen ſelbſt, bei den Tugenden aber müſſe noch das hinzutreten, daß ſie nicht allein πῶς ἔχοντα geübt würden, nicht danach allein ſeien ſie δικαίως oder σωφρόνως geſchehen, ſondern das innerliche Verhalten des Handelnden müſſe hinzutreten, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ. Zuerſt müſſe er wiſſen, was er thue, dann müſſe er es mit dem gerade hierauf gerichteten Vorſatze thun, und müſſe feſt und unwandelbar ſein in ſeinem Entſchluſſe: πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδὼς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ: bei den andern Künſten würde nur das Wiſſen mitgezählt; bei den Tugenden aber gelte das Wiſſen nichts oder wenig, die andern Puncte aber nicht wenig, ſondern auf ſie käme alles an. Τὰ μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται ὅταν ᾖ τοιαῦτα, οἷα ἂν ὁ δίκαιος ἢ σώφρων πράξειε· δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν, οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων, ὡς οἱ δίκαιοι καὶ σώφρονες πράττουσι. Weiter, fährt er fort, handle es ſich darum, daß wirklich

das Gute geschehe, daß man nicht blos zu dem λόγος seine Zuflucht nehme und so meine zu philosophiren, sondern daß man durch tugendhafte Handlungen seinen Sinn verwirkliche; sonst gleiche man einem Kranken, der den Arzt sorgsam höre, aber nichts thue von dem was er verordnet; auf diese Art werde weder der Kranke genesen, noch die Seele sich wohl verhalten, wenn man also philosophire.

Versetzen uns diese Worte mit einem Male auf das Gebiet der That aus dem bloßen Denken, und müssen wir das Wesen der Besonderheit in seinem ganzen Gewichte daraus erkennen, dem blos gedachten Allgemeinen gegenüber, so fragt sich weiter, wie vereinigt Aristoteles die besondere That mit der Allgemeinheit des Schicksals, und was ist dieses unter seiner Hand geworden, dem menschlichen Vorsatze und seinem Zwecke gegenüber? Der allgemeine Zweck, wonach alles hinzielt, ist als τὸ εὖ, τὸ ἀγαθὸν bestimmt, und auch jeder einzelne Entschluß strebt nach dem εὖ ζῆν, εὖ πράττειν, nach dem εὐδαιμονεῖν. Erkenntniß soll den Menschen mit jenem Weltzweck in Übereinstimmung setzen, und er soll bei dem was in seiner Willkür steht wählen nach der höchsten Bestimmung; thut er dies als ein δίκαιος, wie wir ihn eben beschrieben haben, so ist er gut, im Gegentheil ist er ein Böser, ein Schlechter; vor allen Dingen aber soll jemand handeln, um zu seinem Ziele zu gelangen, sich als das beweisen was er ist, nicht im bloßen Reflectiren oder beim Logos stehen bleiben, in seine Allgemeinheit flüchten, sondern er soll ein Dieser sein durch seine That: das ist die einfache und schöne Lehre des Aristoteles; und wie thatenreich bewährte sie sein königlicher Zögling. Die Dinge aber die nicht in unserer Macht stehen — — sollen wir sie hier aufzählen? Nicht ist es Erkenntniß, nicht sind es die freiwilligen Entschlüsse, die auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Vorsätze, das alles ist ἐφ' ἡμῖν: die Naturgebundenheit aber, Lage und Verhältniß, Zeit und Zustände, das alles ist οὐκ ἐφ' ἡμῖν: wohl

aber iſt es unſer Verhalten zu dieſem, unſere ἕξις gegen ſolche πάθη, die wir dem gleich achten können, welche ἐπιθυμία, ὀργή, φόβος und φθόνος über uns bringen; genug es ſteht in unſerer Gewalt unſere Selbſtherrſchaft und damit unſer Gutſein oder Böſeſein.*) Auf dieſer Stufe des kräftigſten Bewußtſeins und der heroiſchen Manneskraft verlaſſen wir die Hellenen im Zeitalter des Ariſtoteles; nach ihm welch eine Nacht der Jahrhunderte bis ihr endlich, aber wie ſtufenweiſe, wie zögernd, von neuem das Licht der Erkenntniß geboren ward und bis es gar dazu kam, wohin er ſtets gezielt hatte: zur Bethätigung.

Leicht ergibt ſich uns jetzt die Bedeutung des in der Metaphyſik aufgeſtellten Satzes (Θ, p. 189. 20.): οὐκ ἐστι παρὰ τὰ πράγματα τὸ κακόν: denn es handelt ſich bei Ariſtoteles zunächſt um πράγματα, und ſeine πραγματεία iſt durchaus eine ſolche, wie er ſie ſelbſt (Ethic. Nic. II, 21. 1.) erklärt: ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥςπερ αἱ ἄλλαι· (οὐ

*) Auf dieſe Weiſe möchte ſich das ergänzen was Böckh, Philolaos S. 185. ausſpricht: „Etwas hieher gehöriges finden wir nun in der Eudemiſchen Ethik (II, 8.). Dort werden die Begriffe des Freiwilligen, Unfreiwilligen und Gezwungenen (ἑκούσιον, ἀκούσιον, βίαιον) erörtert, und der Schriftſteller kommt zuletzt auf das, was in unſerer Macht ſteht oder nicht (ἐφ' αὑτοῖς ἢ οὔ): jenes ſei, was unſere Natur tragen kann, dies, was ſie nicht tragen kann und was nicht von Natur in unſerem Triebe oder unſerer Überlegung gegründet iſt (ὀρέξεως ἢ λογισμοῦ), weshalb wir auch von Begeiſterten und Weiſſagenden, obgleich dieſe ein geiſtiges Werk üben, ſagten, daß ſie nicht in ihrer Macht ſtehen, und was ſie ſagen und thun nicht ſagen und thun; eben ſo ſei es auch mit der Begierde, ſo daß gewiſſe Vorſtellungen und Leidenſchaften (διάνοιαί τινες καὶ πάθη) oder Handlungen, welche nach ſolchen Vorſtellungen und Überlegungen erfolgen, nicht in unſerer Macht ſtehen." Man vergleiche damit die ſchon oben erwähnte Stelle der Apologie des Sokrates p. 20 sqq. Dort heißt es von den Tragödien- und Dithyrambendichtern: ἔγνων οὖν αὖ καὶ περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφίᾳ ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες, ὥσπερ οἱ θεομάντεις καὶ οἱ χρησμῳδοί. — Einiges Nähere ſiehe auch bei Michelet: die Ethik des Ariſtoteles ꝛc. Berlin 1827.

(οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα· ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα· ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς.), und im dritten Kapitel (9.): διὰ τοῦτο οὖν ἀναγκαῖον, εἶναι περὶ ταῦτα τὴν πᾶσαν πραγματείαν· οὐ γὰρ μικρὸν εἰς τὰς πράξεις εὖ ἢ κακῶς χαίρειν ἢ λυπεῖσθαι. Eben so IV, 4. τὰ μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται . . .; woraus sich schon im Allgemeinen ihre Bedeutung für den Aristoteles erkennen läßt. Für die oben angeführte Stelle aber sehen wir, daß sie nach dem ganzen Umfange der ausgeführten Handlung genommen sein will, ganz im Sinne des Aristoteles, dem es nie an der Gesinnung allein genügt, sondern der eine That verlangt, ein Ding, an welchem er die Anschauung des ἀγαθὸν und der ἀρετὴ, oder des κακὸν in vollem Maaße habe, damit für das wirklich zu erreichende Ziel kein Moment und selbst keine Ausflucht noch zurück oder gar im Hinterhalte sei. Deshalb spricht er, manchem unverständlich, sich an einem andern Orte so aus, daß er meint, in der Seele sei weder ἀγαθὸν noch μὴ ἀγαθόν: beides wird erst am πρᾶγμα in der Vollendung offenbar. Τίς γὰρ ἂν ἀπορήσειεν εἰ ἔνεστιν ἐν τῇ ψυχῇ λίθος, ἢ ἄνθρωπος; ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ μὴ ἀγαθόν (De An. A. V, 5.). Dann sagt er in einer andern Schrift: ταγαθὸν ἐν τοῖς πρακτοῖς ὑπάρχει καὶ τοῖς οὖσιν ἐν κινήσει (Met. K. 212. 12. Br.), und untersucht πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί (N. 300, 26. Br.). Schon oben (S. 124 ff., 190. 207.) haben wir uns jener Stellen zur Darlegung des Begriffs der dialektischen Entwickelung und des Werdens bedient, und fügen ihnen hier zunächst die Worte hinzu, welche wir auch in der Metaphysik lesen (Λ. 257. 30.): τῷ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν, womit wir hier sogleich die andere Stelle (de An. A. II, 7.) zu verbinden hätten: νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο: denn mit dem Wissen tritt der Unterschied ein. *)

*) „Sondern Gott weiß, daß, welches Tages ihr davon esset, so wer-

Zum Bösen bedarf es also einer Existenz, nicht der Welt, welche nach der richtigen Zweckbestimmung geschaffen ist, sondern einer durch den Menschen nach einer bestimmten προαίρεσις ausgeführten That; sonst ist das κακὸν, welches an den Dingen haftet, nur ein Mangel, ein Übel, oder eine Verschlechterung, Herabsetzung. Erscheint nun auch die Seele als in solchem Zustande befindlich, und bedarf sie, wie es Plato angibt, einer Κάθαρσις, um gut zu sein? ἀκάθαρτος γὰρ τὴν ψυχὴν ὅ γε κακός (Legg. IV, 716.). So gewiß der Mensch Theil hat am göttlichen Wesen, wird sich an diesem Orte zeigen müssen ob Aristoteles, wie ihm Kant vorwirft, mehr einen quantitativen Unterschied, als einen qualitativen, zwischen Tugend und Laster mache, und ob er bei dem bloßen Wort stehen geblieben sei: ἐν τῷ ποιῷ, αἱ ἀρεταί (Ethic. N. I. 6, 3.). Wir werden die Stelle zu diesem Behuf genauer ins Auge fassen, während wir die Lehre des Aristoteles über das μετέχειν οὐσίας hier als bekannt voraussetzen dürfen. *)

---

den eure Augen aufgethan, und werdet seyn wie Gott, und wissen, was gut und böse ist." 1. Mose 3, 5. — Es kann hiebei wohl erinnert werden, daß man gar sehr irrt, wenn man Aristoteles und besonders Plato zu Vorläufern des Christenthums machen möchte; denn sie unterscheiden sich in den beiden Hauptlehren von demselben, sie setzen die Seligkeit nicht in den Glauben sondern in die Erkenntniß, und sie läugnen die Menschwerdung Gottes, da er nicht in sinnlicher Gestalt erscheinen könne. Plat. Rep. II. 381: Ἀλλὰ μὴν ὁ θεός γε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει. Πῶς δ' οὔ; Ταύτῃ μὲν δὴ ἥκιστα ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ θεός Ἥκιστα δῆτα ... Ἀδύνατον ἄρα καὶ θεῷ ἐθέλειν αὐτὸν ἀλλοιοῦν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μορφῇ. Von einer Selbstentäußerung und einem θεὸς ἐν μορφῇ δούλου (Paul. ad. Phil. II. 6, 7.) ist nirgend bei den Griechen die Rede. Einzelne Moralsätze aber machen nicht das Christliche; dies liegt in der Selbsterniedrigung Gottes (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν), welche Plato bestreitet. Vergleiche im übrigen, Feuerbach, das Wesen des Christenthums, S. 197: Der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum. — Würde man Griechenland seinen Antheil am Christenthum zurückgeben, so kann es nur das Λογικὸν desselben sein; seine Mysterien sind anderen Ursprungs.

*) Um hier wenigstens, zugleich in Beziehung auf unseren Gegenstand, einige Andeutungen über die Art zu geben, wie Aristoteles diesen sogenann-

Sollen die Tugenden, und also auch die Laster, in dem Ποιὸν liegen, so muß dieses, nach dem was bei Aristoteles bisher von ihnen gesagt worden ist, ein Verhältniß haben zur ἕξις: wie stellt er dies dar?

Schon nach dem obigen bestimmten Ausspruch, es seien die Tugenden Qualitäten, wofür wir sie schon als ἕξεις erklären müssen, läßt sich vermuthen, daß es mit jenem seit Kant oft wiederholten Tadel gegen den Aristoteles eine etwas andere Bewandtniß habe: und können wir auch hiebei nicht außer Acht lassen, daß in seinen Werken oft mehr die Keime späterer bedeutender Entwickelungen gegeben sind, und daß nicht für alle Lehren ein durchgeführtes System vorhanden ist. So werden wir auch hierbei die Hinweisungen auf das Richtige finden, und wo sich Widersprüche zeigen, werden wir jene besonders zu beachten haben. Um hierüber zu einer klaren Einsicht zu gelangen, müssen wir zuerst diejenigen Übel, als deren Urheberin Tyche genannt wird, von dem wirklich Bösen sondern; sie finden sich aufgezählt in der Rhetorik (II. 6.) wo von dem Mitleiden in Bezug auf sie gehandelt wird. Daselbst heißt es: ὅσα τε γὰρ τῶν λυπηρῶν καὶ ὀδυνηρῶν φθαρτικά, πάντα ἐλεεινά, καὶ ὅσα ἀναιρετικά, καὶ ὅσων ἡ τύχη αἰτία κακῶν μέγεθος ἐχόντων. ἔστι δ' ὀδυνηρὰ μὲν καὶ φθαρτικὰ θάνατοι καὶ αἰκίαι σωμάτων καὶ κακώσεις καὶ γῆρας καὶ νόσοι καὶ τροφῆς ἔνδεια, ὧν δ' ἡ τύχη αἰτία κακῶν, ἀφιλία, ὀλιγοφιλία (διὸ καὶ τὸ διεσπάσθαι ἀπὸ τῶν

ten quantitativen Unterschied der Tugend und des Lasters bestimmt, setzen wir aus den Ἠθ. μεγ. B, 5. eine Stelle hieher: νῦν δὲ ὑπὲρ ἀκρασίας καὶ θηριότητος λεκτέον ἂν εἴη. ἔστι δὲ ἡ θηριότης ὑπερβάλλουσά τις κακία· ὅταν γάρ τινα παντελῶς ἴδωμεν φαῦλον, οὐδ' ἄνθρωπόν φαμεν εἶναι ἀλλὰ θηρίον, ὡς οὐσάν τινα κακίαν θηριότητα. Merkwürdig ist daselbst die Äußerung, welche sich an die Behauptung anschließt, es sei in der Seele weder Gutes noch Nicht-Gutes: . . . οὐκ ἔστι θεοῦ ἀρετή· ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς καὶ οὐ κατ' ἀρετήν ἐστι σπουδαῖος . . . ὥσπερ γὰρ καὶ ἡ κακία ἢ θηριότης ὑπὲρ ἄνθρωπόν ἐστιν οὕτω καὶ ἡ ἀρετὴ ἡ ἀντικειμένη.

φίλων καὶ συνήθων ἐλεεινόν), αἰσχος, ἀσθένεια, ἀναπηρία κ. τ. λ. Welch einen Fortſchritt Griechenland in der Erkenntniß des Böſen gemacht hatte ſeit den Zeiten des Homer und Heſiodus, leuchtet ſogleich ein, wenn wir uns an die oben (S. 20.) angeführte Stelle aus der Theogonie über die Töchter der Eris erinnern, indem dieſe dort zur Mutter auch aller der oben genannten Übel gemacht wird; jetzt hatte man ſie ſondern gelernt von dem Böſen und gab dem Zufall ſein Recht in der Welt der wechſelnden Erſcheinungen, ohne ſein Werk als eine βλάβη θεοῦ anzuſehen. Die Übergangsſtufe zu der höhern Auffaſſung fanden wir in den Worten des Empedokles, deren Gedanken in der daſelbſt citirten Stelle Ariſtoteles hervorhebt, in ſo fern er als Grund des Guten αὐτὸ τἀγαθὸν bezeichnet und in demſelben Sinne, nach der vollen Bedeutung des αὐτὸ in ſeinem Sprachgebrauch, als Grund des Böſen τὸ κακόν. Damit haben wir ein Princip gewonnen, das vom Zufall geſondert ſeiner Wirkung nach in den Willen geſetzt iſt und fortan die Geiſter beherrſcht; das Böſe wird ein rein Geiſtiges, eine ἕξις, welche Willen und That beſtimmt und aus dem Gedanken herfließt; denn indem die ἕξις eine Qualität iſt, gibt ſie dem, in welchem ſie ſich findet, den Namen: ποιότητα δὲ λέγω, καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται (Arist. Cat. cap. 8.). Sind daher die Tugenden ἕξεις genannt und finden wir die beſtimmten Worte: ſie ſeien Qualitäten, ſo iſt dies ebenſo von dem Laſter anzunehmen, und wir haben ſie demnach als qualitativ verſchieden von der Tugend zu betrachten. *) Allerdings iſt es aber begründet, daß bei blos äußerlicher Betrachtung der Tugend und des Laſters nach ihrer Erſcheinung, beide unter die Betrachtung eines quantitativen Mehr oder Minder fallen können. Wir haben oben geſehen, welchen Werth Ariſtoteles auf die προαίρεσις legt,

*) Siehe das Genauere über das Ποιόν bei Bieſe, die Philoſ. des Ariſtoteles, S. 74 ff. und die daſelbſt angemerkte Stelle von Trendelenburg.

und können deshalb wohl nicht behaupten, was Michelet (a. a. O. p. 80.) schreibt: „Indessen ist doch zu betrachten, in welchem Werthe beide Kategorien auf die aristotelische Tugend angewandt werden. Und da müssen wir gestehen, daß der quantitative Unterschied, nicht dem bessern Sinne nach, aber dem Prinzipe gemäß, dominirt, und der qualitative noch nicht zu seinem Recht gekommen ist, indem seine Nothwendigkeit allerdings im Prinzipe liegt, er sich jedoch noch nicht aus diesem Wesen heraus zur Wirklichkeit gestalten kann:" der in diesen Worten enthaltenen Widersprüche nicht einmal zu gedenken. *)

Halten wir fest, daß die Übel der Welt dem Zufall anheim gegeben sind und nicht nach dem Rathschlusse der Gottheit zutreffen, welche ja sonst mit Räubern und Mördern eine Gesinnung theilen müßte, und daß das Böse erst an den Dingen selbst und im Menschen und seiner προαίρεσις hervortritt, so sehen wir, daß αὐτὸ τὸ κακὸν nur im Geist des Menschen seinen Wohnsitz haben kann, und in seiner Erscheinung sowohl als in seinem Ursprung qualitativ unterschieden ist von dem Guten, dessen Quelle die Gottheit ist und das Allgemeine durch seinen λόγος in sich Bestimmte. **) Die weitere Ausführung dieser Gedanken ist indeß nur bei einer Darlegung des ganzen Systems des Aristoteles möglich, und es müßte dazu besonders sein Verhältniß zu der platonischen Lehre benutzt werden, wie es in Beziehung auf die berühmte Stelle im Timäus (52.) über die χώρα sich darstellen würde. Plato unterscheidet dort drei γένη oder εἴδη, das erste

*) Die Stellen, welche auf den quantitativen Unterschied deuten, sind sehr zahlreich; man könnte auch Ethic. Nic. V. 2. dahin zählen: δοκεῖ καὶ τὸ μεῖον κακὸν ἀγαθόν πως εἶναι: nur galt es hier die Bestimmung des Princips, nicht ein bloßes δοκεῖ.

**) Wie sehr Aristoteles an diesem Satze festhalte, geht schon daraus hervor, daß er sagt, Gott könne nichts ungeschehen machen. — Auch für uns ist ja die Zeit vorüber, wo man das Absolute in die unbegrenzte Willkür setzte und in diesem Sinne auch von absoluten Herrschern sprach.

ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν . . . ἀναίσθητον, und was allein die νόησις erfaſſen könne; das zweite αἰσθητόν, γενητόν — δόξῃ μὲν αἰσθήσεως περιληπτόν: ſodann das dritte γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἅπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, . . . aber, ſchließt er ſeine Darſtellung: τῷ δὲ ὄντως ὄντι βοηθὸς ὁ δι' ἀκριβείας ἀληθὴς λόγος, ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γεγενημένον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον. Damit ſchon iſt ausgeſprochen, daß in dem Sein keine urſprüngliche Qualitätsverſchiedenheit anzunehmen iſt. Weiter ſagt Plato ganz ausdrücklich: . . . ὡς εἰκόνι μὲν, ἐπείπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστίν, ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἁμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι (τὴν χώραν).

So ſchwierig die mitgetheilte Stelle in ihrem ganzen Zuſammenhange und in ihren einzelnen Theilen iſt, wollen wir doch wenigſtens Einiges über ihr Verſtändniß anzudeuten verſuchen. Es handelt ſich um die Erſcheinungsform der Idee und Plato gibt als ſolche die χώρα an, den Raum; an ihm erſcheinen die Dinge in ihrem Wechſel, entſtehend und wieder verſchwindend, alſo ohne wahre Realität; daher wir ſie gleichſam nur im Spiegelbilde erblicken, wie dies Plato öfter, beſonders in dem berühmten Mythus von der Höhle, in welche die Schatten des wahren Seins fallen, ausgeführt. Dieſes iſt ewig ſich ſelbſt gleich, wird aber am Raum als Form der Anſchauung, mit Kantiſchem Ausdruck zu reden, offenbar: nur iſt dies alles dem reinen Denken nicht mehr zugänglich; ihm kommen nur die Begriffe zu oder die Ideen: wollen wir die χώρα erkennen, ſo befinden wir uns in einem traumhaften Zuſtande und es kann nur νόθῳ λογισμῷ geſchehen;

die Erkenntniß der sinnlichen Anschauung aber wird durch die δόξα vermittelt. Nun handelt es sich darum die Materie, welche durchaus mit der χώρα nicht zu verwechseln ist, da diese als immateriell dargestellt wird und eine vielmehr intelligible Form ist, mit dem λόγος oder mit der Idee, der ewigen Wesenheit, in ihr richtiges Verhältniß zu setzen, mit einem Worte, es handelt sich um die Identität beider, und dafür möchte die vorliegende Stelle gleichsam eine Ergänzung oder gar den Schlußstein zum Parmenides bieten, indem Plato am Ende seiner Betrachtung meint, wir seien nicht im Stande wachend über dies alles die Wahrheit zu sagen, daß es sich nämlich folgendermaßen damit verhalte: daß wir eben nur ein Bild erblickten, da auch das selbst woran es geworden sei (die χώρα) nicht ihr gehöre (ihrer sei — ἑαυτῆς ἐστίν), sondern es als ein Phantasma, als eine Erscheinung eines andern sich fortbewege, und deshalb in etwas anderem seinen Ursprung haben müsse, indem es auf irgend eine Weise an der Wesenheit Theil habe; oder es müsse überhaupt gar nichts sein. Zur Unterstützung des wahrhaft Seienden aber diene der genau aufgefaßte wahre Begriff, daß so lange Etwas ein anderes sei, und ein anderes wiederum ein anderes, keins von beiden in dem andern entstanden und sie folglich nicht zugleich dasselbe und zwei sein könnten. Dieser wichtige Ausspruch dürfte daher jene angedeutete Ergänzung zum Parmenides enthalten, indem im Timäus, als demjenigen Dialog, welcher die bisher versuchte Darstellung der Begriffe in ihrer Realität zeigen sollte, auch für diesen bedeutsamsten Punct der Identitätslehre hier eine Erklärung versucht wird. Was weiter darauf folgt: τὴν δὲ γενέσεως τιθήνην ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην κ. τ. λ. würde uns hier zu weit abführen, und wir bemerken nur noch das bezeichnende Wort für die Materie, ehe sie zu einer wohlgeordneten Welt sich gestaltet hat, — πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γε-

νέσθαι — daß die Theile der Welt in ihren Unterſchied treten: τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοτε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα. *)

In dieſen wenigen Worten ſind die Grundlagen aller verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme gegeben, deren vollkommene Vereinigung wir bis auf dieſen Tag vergebens erſtrebt ſehen, **) und wir werden deshalb von Ariſtoteles nicht vorausſetzen dürfen, zumal die Tyche über ſeinen Werken mit manchem böſen Zufall gewaltet hat, daß er uns eine Löſung des von Plato aufgezeigten Zwieſpalts biete: manche wichtige Hinweiſung jedoch iſt nicht zu überſehen.

Über die ἕξις ſagt Bieſe (a. a. O.): „ſie iſt das beſtimmte feſte Verhalten, welches auf der Anordnung der innern Theile (Met. 5, 19. διάθεσις) des Organismus beruht; aus dieſen bildet es ſich hervor und wird zu einem Habituellen. In dieſer Beziehung iſt διάθεσις στερητική (de anim. 2, 5.) und ἕξις ein μόριον διαθέσεως, aber zugleich ἡ τῶν μερῶν ἀρετή (Met. 5,

*) Aus dieſen Angaben über die χώρα, beſonders auch aus den Worten καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χωράν τινα, τὸ δὲ μήτε γῇ μήτε που καὶ οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι, zu denen ſich für Ariſtoteles die Betrachtung der ὕλη geſellen müßte unter den von demſelben aufgeſtellten Geſichtspuncten, ἡ ὕλη τὸ ἔσχατον καθ' αὑτὸ οὔτε τὶ οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐθέν ἐστι (Met. Z. p. 131. 16. Br.); ἡ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν (149, 9.), ſo wie der ὕλη τοπική (Met. H. 166. 6) ꝛc., wird ſich ergeben, weshalb wir im Eingange unſerer Darſtellung das Chaos mit dieſem Begriffe parallelifiren konnten. Vergleiche oben S. 8., und über die ganze Stelle, vorzüglich auch über den Punct, daß Plato nicht Raum und Materie verwechſelt habe, Böckh in Daubs und Creuzers Studien, III, S 32 ff. — Stallbaum überſetzt ὡς εἰκόνι μὲν — — nam (sicuti) imagini quidem, quandoquidem nec ipsum hoc cujus causa extitit, ipsius est etc. Vgl. noch Pol. V, 479.

**) Ohne allen Sinn iſt es indeſſen, wenn man von drei Philoſophien redet, von negativer und poſitiver Wiſſenſchaft oder Philoſophie ꝛc., wobei die Eigenthümlichkeit der poſitiven Philoſophie darin beſteht, durchaus mit der Philoſophie nichts gemein zu haben, ſondern ſich gleich der Theologie auf den Buchſtaben zu ſtellen; das iſt nicht der θεῖος λόγος, nicht der im Geiſt wiedergeborne Gott, und es kommt ſolche Wiſſenſchaft aufs höchſte zur Auferſtehung des Fleiſches; das iſt ihr heiliges Oſterfeſt.

20.). Daher sind die Tugenden selbst ἕξεις. In diesem bestimmten Verhalten zeigt sich eine entschiedene Richtung, die sich in der Thätigkeit (ἐνέργεια) offenbart. Von dem natürlichen Vermögen (δύναμις) unterscheidet sich dies bestimmte Verhalten dadurch, daß es selbst nur die Richtung auf das Eine hat, während jenes sich auf das Entgegengesetzte bezieht (wie unter δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν. Vergleiche Ethic. 5, 1.)." Nehmen wir dazu die Worte aus den Büchern über die Seele, welche von der selbstbewegenden Kraft derselben handeln (A. III, 7. 8.): οὐ δεῖ δὲ ᾧ τὸ ὑφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι ἐν τῇ οὐσίᾳ, τοῦθ' ὑπ' ἄλλου κινεῖσθαι, πλὴν εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός, ὥςπερ οὐδὲ τὸ καθ' αὐτὸ ἀγαθὸν ἢ δι' αὐτό, τὸ μὲν δι' ἄλλο εἶναι, τὸ δ' ἑτέρου ἕνεκεν ... ἀλλ' ἔστιν ἡ κίνησις τῆς οὐσίας αὐτῆς καθ' αὐτήν so wird sich leicht als Folgerung ergeben, daß sich der Mensch durch nichts Äußerliches dürfe bestimmen lassen noch bewegen, sondern daß seine Handlungen Selbstbestimmungen sein müssen: so fordert es die οὐσία seines Geistes. Befindet er sich also in irgend einer ἕξις, so ist dies sein Thun, und wenn er nach seiner δύναμις leiden und handeln kann, so muß eben seine von ihm ausgehende διάθεσις auf die Tugend und Tüchtigkeit aller seiner Theile gehen, seines Geistes wie seines Leibes; denn auch diese werden ja nur durch Willen und Entschluß der Seele in Thätigkeit gesetzt: ὅλως δ' οὐχ οὕτω φαίνεται κινεῖν ἡ ψυχὴ τὸ ζῷον, ἀλλὰ διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως (l. l. 10.): nichts Zufälliges darf also auf uns einen unsere οὐσία beherrschenden Einfluß üben, sondern diese selbst schafft ihre guten oder ihre bösen Zustände, und es erklärt sich daraus das Wort in den Problemen (δ. 13.): τὸ δὲ βλάπτον καὶ τὸ κακὸν οὐδενός ἐστιν οἰκεῖον. Nach der hohen Ansicht daher, welche wir dem Aristoteles, gleich Plato und allen edlen Griechen, von der Erkenntniß zugestehen müssen, im Gegensatz des Beharrens in der Materie und des Versinkens in Lust und Begierde, darf wohl mit vollem Grunde behauptet werden,

daß ein Geiſt, eine Seele, welche nicht ihre wahre οὐσία erkennen, ſondern in dem verharren, was nicht ihrer iſt, in der Materie, als eine κακὴ ψυχὴ anzuſehen iſt, die feige nicht zu der Höhe durchdringen noch ſich emporarbeiten mochte, auf der allein ſie ihr οἰκεῖον bewahren kann. Daß ſie auf dieſer Stufe wieder zur Einheit zurückkehre, auf der anderen aber niemals zu einer ſchönen Harmonie gelangen kann, ſpricht er in den einfachen Worten des von ihm citirten Verſes aus (Ethic. Nicom. II, 6.),

ἐυθλοὶ μὲν γὰρ ἁπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί· *)

ſo wie er ebendaſelbſt (III. 5.) ausführt: ὅτι ἑκούσιοί εἰσι καὶ αἱ ἀρεταὶ καὶ αἱ κακίαι, nicht aber behauptet, es gäbe zur Ehre Gottes σκεύη ὀργῆς. **) Wir fügen deshalb zum Schluß dieſer Darſtellung nur noch eine Stelle aus den Ἠθ. μεγ. (B, 7. p. 1205 a. Bekk.) hinzu, welche über die wahre Meinung des Ariſtoteles keinen fernern Zweifel laſſen wird und beſonders nicht über den Werth, welchen er der That beilegt: ὁμοίως δ' εἰσὶ καὶ ἐπιστῆμαι φαῦλαι, οἷον αἱ βάνκυσια, ἀλλ' ὅμως οὐ διὰ τοῦτο φαῦλον ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ' ἀγαθὸν τῷ γένει καὶ ἐπιστήμη καὶ φύσις. ὥςπερ γὰρ οὐθ' ἀνδριαντοποιὸν θεωρεῖν δεῖ ποῖός τις ἐστὶν ἐξ ὧν ἀπέτυχε καὶ κακῶς εἰργάσατο, ἀλλ' ἐξ ὧν εὖ, οὕτως οὐδ' ἐπιστήμην οὐδὲ φύσιν οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ποῖόν τί ἐστιν ἐκ τῶν φαύλων, ἀλλ' ἐκ τῶν σπουδαίων. ***)

---

*) Ein Spaniſches Sprichwort ſagt:
Los hijos de Dios son simples, los diablos dobles.

**) Siehe oben S. 49 ff., und vergleiche über das διαιρετόν S. 25.

***) Da es ſchon bei den Alten ſelbſt ungewiß war, in wie weit die den Pythagoreern zugeſchriebenen Lehrſätze ihnen gehörten, oder von ſpäteren Philoſophen nach tieferem Eingehen in die Natur der Begriffe erſt in ihrer jetzigen Überlieferung aufgeſtellt ſind, ſo erinnern wir hier nochmals an die pythagoreiſchen Gedanken über das ἄπειρον, als welches Ariſtoteles in der Nikomachiſchen Ethik (II. 5.) das κακόν bezeichnet (vgl. S. 294. und ſiehe die betreffenden Stellen bei Brandis a. a. O. S. 503 ff.), indem für dieſen hier noch zu bemerken wäre, daß er das ἄπειρον mit dem ἄσκητον zuſammenſtellt, alſo das ordnende Princip, die τάξις, auch bei ihm ſeine Be-

Schließlich hätten wir nur über das Verhältniß des Falschen zum Schlechten, worauf wir im Anfang schon hingedeutet, noch eine Bemerkung zu machen, da wir ja auch schon früher die Lügenkunst nebst der Schmeichelei als die Spitze des absichtlich verübten Bösen bezeichnen mußten (S. 176 ff.), und die Sophisten oft als die Urheber jener angegeben werden. Πράγματα μὲν οὖν ψευδῆ οὕτω λέγεται, sagt Aristoteles (Met. Δ. p. 1149, 8.), ἢ τῷ μὴ εἶναι αὐτά, deshalb, weil sie nicht existiren, ἢ τῷ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι, wenn die davon vorhandenen Vorstellungen von einem Nicht-Seienden herrühren, von Träumen oder Gebilden der Phantasie; λόγος δὲ ψευδὴς ὁ τῶν μὴ ὄντων ἢ ψευδής· διὸ πᾶς λόγος ψευδὴς ἑτέρου ἢ οὗ ἐστὶν ἀληθής, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδὴς τριγώνου. Es müsse nun, heißt es weiter, von jedem Dinge seine Wahrheit nach seinem Begriffe ausgesagt werden, nicht zwar so, wie Antisthenes gemeint habe, daß man jede Sache nur durch sich selbst bezeichnen dürfe und Widerspruch nicht möglich sei, sondern man könne einen Gegenstand auch durch sein Gegentheil bestimmen. Im Ganzen daher bezieht sich die Lüge auf das μὴ ὄν, wer aber dergleichen falsche Vorstellungen hervorzurufen trachte, sei der Lügner, dem auch ein selbständiger Wille zuerkannt wird und von dem sich die folgende Schilderung findet: ἄνθρωπος δὲ ψευδὴς ὁ εὐχερὴς καὶ προαιρετικὸς τῶν τοιούτων λόγων, μὴ δι' ἕτερόν τι ἀλλὰ δι' αὐτό, καὶ ὁ ἄλλοις ἐμποιητικὸς τῶν τοιούτων λόγων, ὥςπερ καὶ τα

---

deutung für das Gute in vollem Maaße geltend macht; denn heißt es (Met. K. VIII, p. 328. 23. Br.): Τὸ δ' ὡς ἀληθῶς ὂν καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς κ.τ.λ. ... περὶ δὲ τὸ ἄξιον ὂν καὶ χωριστόν· τὸ δ' οὐκ ἀναγκαῖον ἀλλ' ἀόριστον, λέγω δὲ τὸ κατὰ συμβεβηκός. τοῦ τοιούτου δ' ἄπειρα καὶ ἄπειρα τὰ αἴτια. Man erinnere sich weiter an Platos einende Sätze, Phil. 25. D. 32. A. τὸ ἐκ ... ἀπείρου καὶ πέρατος ... γεγονὸς εἶδος (vgl. 26. B.), und Soph. 252. B. ἐξ ἑνὸς ἄπειρα ... διαιρούμενοι· für die hier nicht weiter auszuführende Dialektik des Einen. Aristoteles machte darin einen Fortschritt, daß er das τέλος als πέρας bestimmte, wie sich dies aus seiner ganzen Auffassung natürlich ergeben mußte. (Met.)

πράγματά φαμεν ψευδῆ εἶναι, ὅσα ἐμποιεῖ ψευδῆ φαντασίαν. Wahnſinnig ſei daher die Rede des Hippias (ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος παρακρούεται), daß Wahrheit und Lüge daſſelbe ſei: wie aber jemand der ſich lahm ſtelle, ſchlechter ſei als der wirklich Lahme (nicht κρείττων, wie Hippias behauptet hatte), alſo ſei es auch mit der Geſinnung: ἐπεὶ εἴ γε χωλὸς ἑκὼν χείρων ἴσως, ὥςπερ ἐπὶ τοῦ ἥδους καὶ τοῦτο. Da nun die Wahrheit der Menſchen größtes und ſüßeſtes Gut iſt, ſo iſt der ihr größter Feind, welcher ſie wiſſentlich um die Wahrheit betrügt, ſie belügt, ſie täuſcht mit einem μὴ ὄν, oder durch Trugſchlüſſe mit ſophiſtiſcher Scheinkunſt ſie ablenkt von dem Wege zu ihrem Ziele, und ſo erkennen wir den Böſen als den, welcher den Geiſtern wiſſentlich ihr ſchönſtes Beſitzthum raubt. *) Was nun dieſe Verbindung des Falſchen mit der That des Böſen betrifft, ſo leſen wir darüber in den Büchern von der Seele (III, 7. 6.): καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ· ἀλλὰ τῷ γε ἁπλῶς διαφέρει καὶ τινί. **) In ſo fern nun aber erſt der νοῦς ποιητικὸς die Entwickelung des geiſtigen Lebens vollendet, und das Allgemeine ſich im Einzelnen darſtellen muß, iſt es durchaus erforderlich, daß der Gute ſowohl als der Böſe, um als ſolche erkannt zu werden, auch mit ihren wahren oder falſchen Anſichten heraustreten und ſich, und ſo die Verbindung vollenden, welche zwiſchen der Theorie und der That

*) Nam quid eum facturum putem de abditis rebus et obscuris, qui lucem eripere conetur? Cic. Acad. qu. II, 10. Beſonders beſchreibt Plutarch περὶ δεισιδαιμονίας, 14. ſehr treffend die üblen Folgen falſcher Vorſtellungen und irriger Begriffe. Wenn man aber dieſen zu entgehen ſtrebe, müſſe man nicht in das Gegentheil verfallen; οὕτως γὰρ ἔνιοι φεύγοντες τὴν δεισιδαιμονίαν, ἐμπίπτουσιν εἰς ἀθεότητα τραχεῖαν καὶ ἀνίστυκον, ὑπερκηδήσαντες ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν.

**) S. Trendelenburg zu dieſer Stelle; ... ita differunt, ut bonum, quoniam in agendo situm sit, ad aliquid, quod extra se positum sit, referatur, verum autem per se, nullo fine extrinsecus proposito, consideretur.

nothwendig beſteht. Denn ſelbſt wenn man Gott nur als die theoretiſche nicht als die handelnde Vernunft auffaſſen wollte (ſ. Bieſe, Phil. des Ariſt. S. 352 ff., vgl. mit 358 ff.), ſo wäre auch bei dieſer mangelhaften Beſtimmung nicht zu überſehen, daß ja der νοῦς in ſeinem rein theoretiſchen Verhalten ſtets als energirend gedacht wird, und nicht bei dem allgemeinen Verhalten der Dinge ſtehen bleibt: ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν (de A. III, 7. 8.); wozu man die bedeutſamen Worte füge, τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. Allerdings indeß geben ſich in dieſen Lehren alle diejenigen Mängel kund, welche erſt die neuere Philoſophie in ihrer ganzen Stärke zum Bewußtſein bringen ſollte, um über ſie hinaus zu umfaſſenderen Reſultaten zu gelangen.

---

## Zehntes Kapitel.

Die Atomiker. — Die Stoa. — Epikur. — Der Skepticismus.

„Die Atomiker, während ſie mehr wie alle Übrigen ſich gegen die Morgenröthe der Wahrheit verblendeten, ſchieden wenigſtens aus der Vorausſetzung realer Vorherbeſtimmtheit ein wiſſenſchaftliches Element zu fernerer Entwickelung aus, den Begriff der Nothwendigkeit des Cauſalnexus," ſchreibt Brandis (Geſchichte ꝛc. S. 351.). Um dies recht zu verſtehen, müſſen wir in der Zeit ein weniges zurückgehen und betrachten, in welchen Anfängen die nun folgende Auflöſung Griechenlands wurzelte. Die Lehre des Demokrit wird dazu einen ſchicklichen Ausgangspunct bieten, da wir neben einer abſtracten Tugendlehre, die auch dem geiſtig Allgemeinen entſagte, eine geiſtvernichtende Herrſchaft der Materie werden zu bemerken haben. So leſen wir ſchon über den Demokrit (bei Ariſtoteles de A. A. III, 9.): ἔνιοι δὲ καὶ κινεῖν φασὶ

τὴν ψυχὴν τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἐστίν. ὡς αὐτὴ κινεῖται, οὕτω Δημόκριτος, παραπλησίως λέγων Φιλίππῳ τῷ κωμῳδοδιδασκάλῳ· φησὶ γὰρ τὸν Δαίδαλον κινουμένην ποιῆσαι τὴν ξυλίνην Ἀφροδίτην. ἐγχέαντ' ἄργυρον χυτόν. ὁμοίως δὲ καὶ Δημόκριτος λέγει. κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας διὰ τὸ περιπλέναι μηδέ ποτε μένειν, συμφέρειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν. Welch ein Unterſchied gegen die Ideenlehre des Platon oder gegen das begrifflich Allgemeine des Ariſtoteles, das nur in der Entelechie zu ſeiner höchſten Vollendung kommt (μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους ἐστίν (ſ. Bieſe a. a. O. p. 56 ff.). In der Lehre des Demokrit dagegen erblicken wir den Abfall als vollendet, in ſo fern die Bewegung nur körperlich bedingt ſein ſoll („die untheilbaren Kugeln, weil ſie niemals ſtill zu ſtehen vermögen, ziehen den Körper mit ſich fort"), und dieſelbe nicht mehr vom Denken und dem Entſchluß abhangend aufgefaßt wird (διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως); denn nur ſo könne ja die Seele das Thier bewegen (τὸ ζῶον). Hatte nun die griechiſche Philoſophie als energirenden Grundgedanken das Streben ſich der Beſtimmung durch die Materie zu entreißen und Seele und Geiſt als das Wirkende in derſelben zu begreifen (vgl. S. 15.), ſo iſt einleuchtend, daß die Männer, welche die Atomenlehre erdacht und ausgebildet haben, etwas Unhelleniſches, den Geiſt Griechenlands Vernichtendes, ausführten. *) Beſonders mußten die mächtigen Verſuche Platons und des Ariſtoteles, die Dreiheit als Einheit zu erkennen, welche bei letzterem die Theorie des vollendeten Schluſſes hervorriefen, an ſolchen Auffaſſungen ſcheitern und den allmäligen Verluſt der wahren Philoſophie nach ſich ziehen; was Ariſtoteles mit ſo ächt ſpeculativem Geiſte begonnen, das Allgemeine als nur im Beſonderen und Einzelnen ſich vollendend auszuſpre-

*) Leucipp und Demokrit werden ſchon von den Alten nicht geſondert in ihren Lehren, denn περὶ πάντων ἐνὶ λόγῳ διωρίκασι (Arist. de Gen. et Corr. I. 8).

chen, führte bei einer Scheidung dieſer drei nothwendigen Momente des Begriffs in leere, träumeriſche, aller Realität ermangelnde Phantaſien der Myſtik, oder zu einem gedankenloſen Materialismus: der wahre Geiſt entſchwand oder erhielt ſich wenigſtens nur in der etwas verkümmerten Form der ſtarren ſtoiſchen Tugendlehre, während das „ſein Urtheil zurückhalten," dieſer Wahlſpruch der neuen Akademie, vollends die Wahrheit als ein nicht Erkennbares hinſtellen ließ. Welch ein Feld, welch ein empfänglicher Boden eröffnete ſich damit der Thorheit und den craſſeſten Verzerrungen des in der Irre ſchweifenden, vor jedem Phantome erzitternden Aberglaubens; keine Abgeſchmacktheit eines noch ſo dürren Gehirns, die während dieſer Zeit der Verdunkelung des wahrhaft Seienden in einer entnervten Zeit nicht willige und gläubige Anhänger fand, ſo daß ſich nur durch den Geiſt weniger Männer ein wiſſenſchaftlich begründetes Streben fortpflanzte. Das ſind die Zeiten des Verfalls des Hellenenthums, über deſſen ganze Schwäche nur Rom mit ſeiner ſiegenden Macht einen augenblicklichen Glanz verbreiten konnte, bis mit ihm endlich auch der letzte Schimmer des Alterthums der Nacht des Mittel-Alters anheimfiel. Auch die orientaliſche Satanologie, in der wahrlich vom Logos nichts zu entdecken ſein möchte, konnte auf dieſe Weiſe ein Schrecken vieler Jahrhunderte werden und ſich ſelbſt zu dem Unſinn und der Abſcheulichkeit der Hexenproceſſe, wegen unmittelbaren Verkehrs mit dem Teufel, ſteigern; mit der Erkenntniß des Logos in ſeiner Wiedergeburt mußte der Satan alsbald verſchwinden. *)

*) Man vergl. dazu die Ausführung im 2. Kap. des erſten Abſchn., beſonders S. 28 ff., um die Vergleichung der chriſtlichen Teufelslehre mit dem anzuſtellen, was die Griechen durch Sokrates, Plato und Ariſtoteles errungen hatten. Die bibliſche Lehre machte den Teufel wieder zu einem dem Menſchen äußerlichen Princip und verſetzte letzteren, durch den als ἀρὸς τοῦ αἰῶνος jenem zugeſchriebenen Einfluß über die ihm anheim gegebene Zeitlichkeit, von neuem in den Stand der Unfreiheit, aus welchem erſt Luthers Kirchenverbeſſerung in ihrer conſequenten Durchführung ihn wieder erlöſen

Die Beſtätigung dieſer Behauptungen werden wir zunächſt an der Lehre Demokrits ſehen. Ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀπρεκὲς συίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήρην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων, leſen wir bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 135, und Cicero (Acad. qu. II, 10.) ſchreibt, mit Beziehung auf Diog. Laert. IX, 72. ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια· — Naturam accusa, quae in profundo veritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit. Bilder, εἴδωλα, erblicke der Menſch, und von ihnen hätten die Alten geglaubt, ſie ſeien die Gottheit; aber Gott ſei nur, was eine unvergängliche Natur habe; in Wahrheit ſeien nur die Atome, welche er auch Ideen nennt, und das Leere, τὸ κενόν. Von den Idolen, welche den Menſchen nahe träten, gibt er an, ſie wären ἀγαθοποιὰ und κακοποιά, und ſie hätten zwar ein ſchwer zerſtörbares Weſen, aber ſie ſeien nicht unzerſtörbar; ihre Erſcheinung und ihre Stimme deute die Zukunft vor. Daraus iſt nun freilich offenbar, daß wir nichts wiſſen, nichts zu erkennen vermögen nach ſeiner Wahrheit, ſondern jeder urtheile eben nach ſeiner Meinung wie es ſich treffe: δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιῤῥυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις.

Durch ſolche εἴδωλα und ihr Eingehen in die Phantaſie, ſo wie durch das ausgeſprochene Unvermögen zur Erkenntniß, mußte die wahre Wiſſenſchaft untergraben werden und der Menſch ein Spiel der Winde ſcheinen, deſſen Gedanken ganz dem Zufall anheim fielen, der alſo nicht mehr für ſich einſtehen, das πέρας nicht ferner zum τέλος machen konnte; denn nach dem Zuſammen-

treten

dürfte; ſie erſt eröffnete wieder die Bahn der Forſchung und der Erkenntniß, und entriß die Welt dem Teufel der Teufel, der Amathie. Nun erſt konnte wieder von chriſtlicher Freiheit die Rede ſein; nach dem Teufel aber ſchleuderte er ſehr bedeutungsvoll das Dintenfaß, das ihn und mit ihm die Unfreiheit der Welt vernichten ſollte.

treten oder der Sonderung der Atome allein war ja das Daſein beſtimmt: ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ἢ τυγχάνουσιν ἀπτόμενα· ταύτῃ γὰρ οὐχ ἓν εἶναι. καὶ συνπεφέμενα δὲ καὶ παρελκόμενα γεννᾷν· ἐκ δὲ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ἑνὸς οὐκ ἂν γενέσθαι πλῆθος, οὐδ' ἐκ τῶν ἀληθῶς πολλῶν ἕν, ἀλλ' εἶναι τοῦτ' ἀδύνατον (Arist. de Gen. et Corr. I, 8.). Das Eins und die Vielen werden ſomit als Wahrheit jedes für ſich feſtgehalten, die Dialektik zeigt ſich nicht wirkſam, und eben ſo wenig wird das πέρας noch im Gegenſatze des ἄπειρον begriffen; aller qualitative Unterſchied hat hier aufgehört; es entſteht ein reines Quantitätsverhältniß und des Demokrit Subſtanzen werden ἄποιοι genannt (Plut. adv. Colot. v. 8.): womit denn für das Gute und das Böſe allerdings eintritt, was wir in Bezug auf den Ariſtoteles nicht annehmen konnten, da wir bei ihm die Tugenden als ποιότητες ſahen. Dies einzige Wort wird uns die ganze Kluft bemerkbar machen, welche ſolche Betrachtung des Weſens der Dinge von der rein materialiſtiſchen für immer ſcheidet. Ganz natürlich ſagt deshalb Simplicius (Phys. fol. 7 a.), Leucippus habe den entgegengeſetzten Weg von Parmenides und Xenophanes eingeſchlagen; denn von dem Einen kommen wir in eine unbeſtimmte Vielheit, und ſtatt der Ideen zeigt ſich eine unbegrenzte Zahl von σχήματα: διὸ καί φασι μόνοις τοῖς ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα πάντα συμβαίνειν κατὰ λόγον· καὶ τῶν ἐν τοῖς ἀτόμοις σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθός φασι διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι· ταύτην γὰρ αὐτοὶ τῆς ἀπειρίας τὴν αἰτίαν ἀποδιδόασιν (Simpl. l. l.).

So fern die Lehre des Leucippus und Demokrit den hier behandelten Gegenſtand betrifft, liegt die Hauptanſicht in den Worten des Ariſtoteles (Met. A. 4.): οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος: als ἀρχαὶ aber werden angegeben σχῆμα, τάξις und θέσις, womit man von der innern Form, welche der Sache immanent iſt, auf die

daß ein Geiſt, eine Seele, welche nicht ihre wahre οὐσία erkennen, ſondern in dem verharren, was nicht ihrer iſt, in der Materie, als eine κακὴ ψυχὴ anzuſehen iſt, die feige nicht zu der Höhe durchdringen noch ſich emporarbeiten mochte, auf der allein ſie ihr οἰκεῖον bewahren kann. Daß ſie auf dieſer Stufe wieder zur Einheit zurückkehre, auf der anderen aber niemals zu einer ſchönen Harmonie gelangen kann, ſpricht er in den einfachen Worten des von ihm citirten Verſes aus (Ethic. Nicom. II, 6.),

ἐυθλοὶ μὲν γὰρ ἁπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί· *)

ſo wie er ebendaſelbſt (III. 5.) ausführt: ὅτι ἑκούσιοί εἰσι καὶ αἱ ἀρεταὶ καὶ αἱ κακίαι, nicht aber behauptet, es gäbe zur Ehre Gottes σκεύη ὀργῆς. **) Wir fügen deshalb zum Schluß dieſer Darſtellung nur noch eine Stelle aus den Ἠθ. μεγ. (B, 7. p. 1205 a. Bekk.) hinzu, welche über die wahre Meinung des Ariſtoteles keinen fernern Zweifel laſſen wird und beſonders nicht über den Werth, welchen er der That beilegt: ὁμοίως δ' εἰσὶ καὶ ἐπιστῆμαι φαῦλαι, οἷον αἱ βάναυσαι, ἀλλ' ὅμως οὐ διὰ τοῦτο φαῦλον ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ' ἀγαθὸν τῷ γένει καὶ ἐπιστήμη καὶ φύσις. ὥσπερ γὰρ οὐθ' ἀνδριαντοποιὸν θεωρεῖν δεῖ ποῖός τις ἐστὶν ἐξ ὧν ἀπέτυχε καὶ κακῶς εἰργάσατο, ἀλλ' ἐξ ὧν εὖ, οὕτως οὐδ' ἐπιστήμην οὐδὲ φύσιν οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ποῖόν τί ἐστιν ἐκ τῶν φαύλων, ἀλλ' ἐκ τῶν σπουδαίων. ***)

---

*) Ein Spaniſches Sprichwort ſagt:

Los hijos de Dios son simples, los diablos dobles.

**) Siehe oben S. 49 ff., und vergleiche über das διαιρετόν S. 25.

***) Da es ſchon bei den Alten ſelbſt ungewiß war, in wie weit die den Pythagoreern zugeſchriebenen Lehrſätze ihnen gehörten, oder von ſpäteren Philoſophen nach tieferem Eingehen in die Natur der Begriffe erſt in ihrer jetzigen Überlieferung aufgeſtellt ſind, ſo erinnern wir hier nochmals an die pythagoreiſchen Gedanken über das ἄπειρον, als welches Ariſtoteles in der Nikomachiſchen Ethik (II. 5.) das κακόν bezeichnet (vgl. S. 294. und ſiehe die betreffenden Stellen bei Brandis a. a. O. S. 503 ff.), indem für dieſen hier noch zu bemerken wäre, daß er das ἄπειρον mit dem ἄσκοπον zuſammenſtellt, alſo das ordnende Princip, die τάξις, auch bei ihm ſeine Be-

Schließlich hätten wir nur über das Verhältniß des Falschen zum Schlechten, worauf wir im Anfang schon hingedeutet, noch eine Bemerkung zu machen, da wir ja auch schon früher die Lügenkunst nebst der Schmeichelei als die Spitze des absichtlich verübten Bösen bezeichnen mußten (S. 176 ff.), und die Sophisten oft als die Urheber jener angegeben werden. Πράγματα μὲν οὖν ψευδῆ οὕτω λέγεται, sagt Aristoteles (Met. Δ. p. 1[illegible], 8.), ἢ τῷ μὴ εἶναι αὐτά, deshalb, weil sie nicht existiren, ἢ τῷ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι, wenn die davon vorhandenen Vorstellungen von einem Nicht-Seienden herrühren, von Träumen oder Gebilden der Phantasie; λόγος δὲ ψευδὴς ὁ τῶν μὴ ὄντων ἢ ψευδής· διὸ πᾶς λόγος ψευδὴς ἑτέρου ἢ οὗ ἐστὶν ἀληθής, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδὴς τριγώνου. Es müsse nun, heißt es weiter, von jedem Dinge seine Wahrheit nach seinem Begriffe ausgesagt werden, nicht zwar so, wie Antisthenes gemeint habe, daß man jede Sache nur durch sich selbst bezeichnen dürfe und Widerspruch nicht möglich sei, sondern man könne einen Gegenstand auch durch sein Gegentheil bestimmen. Im Ganzen daher bezieht sich die Lüge auf das μὴ ὄν, wer aber dergleichen falsche Vorstellungen hervorzurufen trachte, sei der Lügner, dem auch ein selbständiger Wille zuerkannt wird und von dem sich die folgende Schilderung findet: ἄνθρωπος δὲ ψευδὴς ὁ εὐχερὴς καὶ προαιρετικὸς τῶν τοιούτων λόγων, μὴ δι' ἕτερόν τι ἀλλὰ δι' αὐτό, καὶ ὁ ἄλλοις ἐμποιητικὸς τῶν τοιούτων λόγων, ὥσπερ καὶ τα

---

deutung für das Gute in vollem Maaße geltend macht; denn heißt es (Met. K. VIII, p. 228. 23. Br.): Τὸ δ' ὡς ἀληθῶς ὂν καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς κ.τ.λ. ... περὶ δὲ τὸ ἔξω ὂν καὶ χωριστόν· τὸ δ' οὐκ ἀναγκαῖον ἀλλ' ἀόριστον, λέγω δὲ τὸ κατὰ συμβεβηκός. τοῦ τοιούτου δ' ἄπειρα καὶ ἄπειρα τὰ αἴτια. Man erinnere sich weiter an Platos einende Sätze, Phil. 25. D. 32. A. τὸ ἐκ ... ἀπείρου καὶ πέρατος ... γεγονὸς εἶδος (vgl. 26. B.), und Soph. 252. B. ἐξ ἑνὸς ἄπειρα ... διαιρούμενοι· für die hier nicht weiter auszuführende Dialektik des Einen. Aristoteles machte darin einen Fortschritt, daß er das τέλος als πέρας bestimmte, wie sich dies aus seiner ganzen Auffassung natürlich ergeben mußte. (Met.)

πράγματά φαμεν ψευδῆ εἶναι, ὅσα ἐμποιεῖ ψευδῆ φαντασίαν. Wahnſinnig ſei daher die Rede des Hippias (ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος παρακρούεται), daß Wahrheit und Lüge daſſelbe ſei: wie aber jemand der ſich lahm ſtelle, ſchlechter ſei als der wirklich Lahme (nicht κρείττων, wie Hippias behauptet hatte), alſo ſei es auch mit der Geſinnung: ἐπεὶ εἴ γε χωλὸς ἑκὼν χείρων ἴσως, ὥςπερ ἐπὶ τοῦ ἤθους καὶ τοῦτο. Da nun die Wahrheit der Menſchen größtes und ſüßeſtes Gut iſt, ſo iſt der ihr größter Feind, welcher ſie wiſſentlich um die Wahrheit betrügt, ſie belügt, ſie täuſcht mit einem μὴ ὄν, oder durch Trugſchlüſſe mit ſophiſtiſcher Scheinkunſt ſie ablenkt von dem Wege zu ihrem Ziele, und ſo erkennen wir den Böſen als den, welcher den Geiſtern wiſſentlich ihr ſchönſtes Beſitzthum raubt. *) Was nun dieſe Verbindung des Falſchen mit der That des Böſen betrifft, ſo leſen wir darüber in den Büchern von der Seele (III, 7. 6.): καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ· ἀλλὰ τῷ γε ἁπλῶς διαφέρει καὶ τινί. **) In ſo fern nun aber erſt der νοῦς ποιητικὸς die Entwickelung des geiſtigen Lebens vollendet, und das Allgemeine ſich im Einzelnen darſtellen muß, iſt es durchaus erforderlich, daß der Gute ſowohl als der Böſe, um als ſolche erkannt zu werden, auch mit ihren wahren oder falſchen Anſichten heraustreten und ſich, und ſo die Verbindung vollenden, welche zwiſchen der Theorie und der That

*) Nam quid eum facturum putem de abditis rebus et obscuris, qui lucem eripere conetur? Cic. Acad. qu. II, 10. Beſonders beſchreibt Plutarch περὶ δεισιδαιμονίας, 14. ſehr treffend die üblen Folgen falſcher Vorſtellungen und irriger Begriffe. Wenn man aber dieſen zu entgehen ſtrebe, müſſe man nicht in das Gegentheil verfallen; οὕτως γὰρ ἔνιοι φεύγοντες τὴν δεισιδαιμονίαν, ἐμπίπτουσιν εἰς ἀθεότητα ταχεῖαν καὶ ἀνίατον, ὑπερηδήσαντες ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν.

**) S. Trendelenburg zu dieſer Stelle; ... ita differunt, ut bonum, quoniam in agendo situm sit, ad aliquid, quod extra se positum sit, referatur, verum autem per se, nullo fine extrinsecus proposito, consideretur.

nothwendig beſteht. Denn ſelbſt wenn man Gott nur als die theoretiſche nicht als die handelnde Vernunft auffaſſen wollte (ſ. Bieſe, Phil. des Ariſt. S. 352 ff., vgl. mit 358 ff.), ſo wäre auch bei dieſer mangelhaften Beſtimmung nicht zu überſehen, daß ja der νοῦς in ſeinem rein theoretiſchen Verhalten ſtets als energirend gedacht wird, und nicht bei dem allgemeinen Verhalten der Dinge ſtehen bleibt: ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν (de A. III, 7. 8.); wozu man die bedeutſamen Worte füge, τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. Allerdings indeß geben ſich in dieſen Lehren alle diejenigen Mängel kund, welche erſt die neuere Philoſophie in ihrer ganzen Stärke zum Bewußtſein bringen ſollte, um über ſie hinaus zu umfaſſenderen Reſultaten zu gelangen.

---

## Zehntes Kapitel.

Die Atomiker. — Die Stoa. — Epikur. — Der Skepticismus.

„Die Atomiker, während ſie mehr wie alle Übrigen ſich gegen die Morgenröthe der Wahrheit verblendeten, ſchieden wenigſtens aus der Vorausſetzung realer Vorherbeſtimmtheit ein wiſſenſchaftliches Element zu fernerer Entwickelung aus, den Begriff der Nothwendigkeit des Cauſalnexus," ſchreibt Brandis (Geſchichte ꝛc. S. 351.). Um dies recht zu verſtehen, müſſen wir in der Zeit ein weniges zurückgehen und betrachten, in welchen Anfängen die nun folgende Auflöſung Griechenlands wurzelte. Die Lehre des Demokrit wird dazu einen ſchicklichen Ausgangspunct bieten, da wir neben einer abſtracten Tugendlehre, die auch dem geiſtig Allgemeinen entſagte, eine geiſtvernichtende Herrſchaft der Materie werden zu bemerken haben. So leſen wir ſchon über den Demokrit (bei Ariſtoteles de A. A. III, 9.): ἔνιοι δὲ καὶ κινεῖν φασὶ

*την ψυχην το σωμα ἐν ᾧ ἐστίν, ὡς αὐτὴ κινεῖται, οἷον Δημόκριτος, παραπλησίως λέγων Φιλίππῳ τῷ κωμῳδοδιδασκάλῳ. φησὶ γὰρ τὸν Δαίδαλον κινουμένην ποιῆσαι τὴν ξυλίνην Ἀφροδίτην, ἐγχέαντ' ἄργυρον ζυτόν. ὁμοίως δὲ καὶ Δημόκριτος λέγει. κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαρέτους σφαίρας διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέ ποτε μένειν, συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν.* Welch ein Unterſchied gegen die Ideenlehre des Platon oder gegen das begrifflich Allgemeine des Ariſtoteles, das nur in der Entelechie zu ſeiner höchſten Vollendung kommt (*μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους ἐστίν* (ſ. Bieſe a. a. O. p. 56 ff.). In der Lehre des Demokrit dagegen erblicken wir den Abfall als vollendet, in ſo fern die Bewegung nur körperlich bedingt ſein ſoll („die untheilbaren Kugeln, weil ſie niemals ſtill zu ſtehen vermögen, ziehen den Körper mit ſich fort"), und dieſelbe nicht mehr vom Denken und dem Entſchluß abhangend aufgefaßt wird (*διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως*); denn nur ſo könne ja die Seele das Thier bewegen (*τὸ ζῶον*). Hatte nun die griechiſche Philoſophie als energirenden Grundgedanken das Streben ſich der Beſtimmung durch die Materie zu entreißen und Seele und Geiſt als das Wirkende in derſelben zu begreifen (vgl. S. 15.), ſo iſt einleuchtend, daß die Männer, welche die Atomenlehre erdacht und ausgebildet haben, etwas Unhelleniſches, den Geiſt Griechenlands Vernichtendes, ausführten. *) Beſonders mußten die mächtigen Verſuche Platons und des Ariſtoteles, die Dreiheit als Einheit zu erkennen, welche bei letzterem die Theorie des vollendeten Schluſſes hervorriefen, an ſolchen Auffaſſungen ſcheitern und den allmäligen Verluſt der wahren Philoſophie nach ſich ziehen; was Ariſtoteles mit ſo ächt ſpeculativem Geiſte begonnen, das Allgemeine als nur im Beſonderen und Einzelnen ſich vollendend auszuſpre-

*) Leucipp und Demokrit werden ſchon von den Alten nicht geſondert in ihren Lehren, denn *περὶ πάντων ἐνὶ λόγῳ διωρίκασι* (Arist. de Gen. et Corr. I. 8).

chen, führte bei einer Scheidung dieſer drei nothwendigen Momente des Begriffs in leere, träumeriſche, aller Realität ermangelnde Phantaſien der Myſtik, oder zu einem gedankenloſen Materialismus: der wahre Geiſt entſchwand oder erhielt ſich wenigſtens nur in der etwas verkümmerten Form der ſtarren ſtoiſchen Tugendlehre, während das „ſein Urtheil zurückhalten," dieſer Wahlſpruch der neuen Akademie, vollends die Wahrheit als ein nicht Erkennbares hinſtellen ließ. Welch ein Feld, welch ein empfänglicher Boden eröffnete ſich damit der Thorheit und den craſſeſten Verzerrungen des in der Irre ſchweifenden, vor jedem Phantome erzitternden Aberglaubens; keine Abgeſchmacktheit eines noch ſo dürren Gehirns, die während dieſer Zeit der Verdunkelung des wahrhaft Seienden in einer entnervten Zeit nicht willige und gläubige Anhänger fand, ſo daß ſich nur durch den Geiſt weniger Männer ein wiſſenſchaftlich begründetes Streben fortpflanzte. Das ſind die Zeiten des Verfalls des Hellenenthums, über deſſen ganze Schwäche nur Rom mit ſeiner ſiegenden Macht einen augenblicklichen Glanz verbreiten konnte, bis mit ihm endlich auch der letzte Schimmer des Alterthums der Nacht des Mittel-Alters anheimfiel. Auch die orientaliſche Satanologie, in der wahrlich vom Logos nichts zu entdecken ſein möchte, konnte auf dieſe Weiſe ein Schrecken vieler Jahrhunderte werden und ſich ſelbſt zu dem Unſinn und der Abſcheulichkeit der Hexenproceſſe, wegen unmittelbaren Verkehrs mit dem Teufel, ſteigern; mit der Erkenntniß des Logos in ſeiner Wiedergeburt mußte der Satan alsbald verſchwinden. *)

*) Man vergl. dazu die Ausführung im 2. Kap. des erſten Abſchn., beſonders S. 28 ff., um die Vergleichung der chriſtlichen Teufelslehre mit dem anzuſtellen, was die Griechen durch Sokrates, Plato und Ariſtoteles errungen hatten. Die bibliſche Lehre machte den Teufel wieder zu einem dem Menſchen äußerlichen Princip und verſetzte letzteren, durch den als πρὸς τοῦ αἰῶνος jenem zugeſchriebenen Einfluß über die ihm anheim gegebene Zeitlichkeit, von neuem in den Stand der Unfreiheit, aus welchem erſt Luthers Kirchenverbeſſerung in ihrer conſequenten Durchführung ihn wieder erlöſen

Die Bestätigung dieser Behauptungen werden wir zunächst an der Lehre Demokrits sehen. Ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συίεμεν, μεταπίπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήρην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων, lesen wir bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 135, und Cicero (Acad. qu. II, 10.) schreibt, mit Beziehung auf Diog. Laert. IX, 72. ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια· — Naturam accusa, quae in profundo veritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit. Bilder, εἴδωλα, erblicke der Mensch, und von ihnen hätten die Alten geglaubt, sie seien die Gottheit; aber Gott sei nur, was eine unvergängliche Natur habe; in Wahrheit seien nur die Atome, welche er auch Ideen nennt, und das Leere, τὸ κενόν. Von den Idolen, welche den Menschen nahe träten, gibt er an, sie wären ἀγαθοποιὰ und κακοποιά, und sie hätten zwar ein schwer zerstörbares Wesen, aber sie seien nicht unzerstörbar; ihre Erscheinung und ihre Stimme deute die Zukunft vor. Daraus ist nun freilich offenbar, daß wir nichts wissen, nichts zu erkennen vermögen nach seiner Wahrheit, sondern jeder urtheile eben nach seiner Meinung wie es sich treffe: δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιῤῥυσμίῃ ἑκάστοισιν ἡ δόξις.

Durch solche εἴδωλα und ihr Eingehen in die Phantasie, so wie durch das ausgesprochene Unvermögen zur Erkenntniß, mußte die wahre Wissenschaft untergraben werden und der Mensch ein Spiel der Winde scheinen, dessen Gedanken ganz dem Zufall anheim fielen, der also nicht mehr für sich einstehen, das πέρας nicht ferner zum τέλος machen konnte; denn nach dem Zusammentreten

dürfte; sie erst eröffnete wieder die Bahn der Forschung und der Erkenntniß, und entriß die Welt dem Teufel der Teufel, der Amathie. Nun erst konnte wieder von christlicher Freiheit die Rede sein; nach dem Teufel aber schleuderte er sehr bedeutungsvoll das Dintenfaß, das ihn und mit ihm die Unfreiheit der Welt vernichten sollte.

treten oder der Sonderung der Atome allein war ja das Daſein beſtimmt: ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ἢ τυγχάνουσιν ἀπτόμενα· ταύτῃ γὰρ οὐχ ἓν εἶναι. καὶ συνπιϑέμενα δὲ καὶ παρελκόμενα γεννᾷν· ἐκ δὲ τοῦ κατ' ἀλήϑειαν ἑνὸς οὐκ ἂν γενέσϑαι πλῆϑος, οὐδ' ἐκ τῶν ἀληϑῶς πολλῶν ἕν, ἀλλ' εἶναι τοῦτ' ἀδύνατον (Arist. de Gen. et Corr. I, 8.). Das Eins und die Vielen werden ſomit als Wahrheit jedes für ſich feſtgehalten, die Dialektik zeigt ſich nicht wirkſam, und eben ſo wenig wird das πέρας noch im Gegenſatze des ἄπειρον begriffen; aller qualitative Unterſchied hat hier aufgehört; es entſteht ein reines Quantitätsverhältniß und des Demokrit Subſtanzen werden ἄποιοι genannt (Plut. adv. Colot. v. 8.): womit denn für das Gute und das Böſe allerdings eintritt, was wir in Bezug auf den Ariſtoteles nicht annehmen konnten, da wir bei ihm die Tugenden als ποιότητες ſahen. Dies einzige Wort wird uns die ganze Kluft bemerkbar machen, welche ſolche Betrachtung des Weſens der Dinge von der rein materialiſtiſchen für immer ſcheidet. Ganz natürlich ſagt deshalb Simplicius (Phys. fol. 7 a.), Leucippus habe den entgegengeſetzten Weg von Parmenides und Xenophanes eingeſchlagen; denn von dem Einen kommen wir in eine unbeſtimmte Vielheit, und ſtatt der Ideen zeigt ſich eine unbegrenzte Zahl von σχήματα: διὸ καί φασι μόνοις τοῖς ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα πάντα συμβαίνειν κατὰ λόγον· καὶ τῶν ἐν τοῖς ἀτόμοις σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆϑός φασι διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι· ταύτην γὰρ αὐτοὶ τῆς ἀπειρίας τὴν αἰτίαν ἀποδιδόασιν (Simpl. l. l.).

So fern die Lehre des Leucippus und Demokrit den hier behandelten Gegenſtand betrifft, liegt die Hauptanſicht in den Worten des Ariſtoteles (Met. A. 4.): οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος: als ἀρχαὶ aber werden angegeben σχῆμα, τάξις und ϑέσις, womit man von der innern Form, welche der Sache immanent iſt, auf die

äußere überging und die Sittlichkeit oder die göttliche Ansicht von dem Leben der Seele aufopferte. Äußere Nothwendigkeit trat damit an die Stelle der dem Geist seiner Natur nach inwohnenden, mechanischer Stoß bedingte die Bewegung (ἄλλο ὑπ' ἄλλου κινεῖται βίᾳ τῶν στοιχείων. Arist. de Coel. III, 2.), und die Bestimmungen der Quantität wurden die allein geltenden: βαρὺ μὲν οὖν καὶ κοῦφον τῷ μεγέθει διαιρεῖ Δημόκριτος: denn die Grundlagen aller Dinge sind dieselben; ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγῳδία καὶ κωμῳδία γίνεται γραμμάτων (Arist. de Gen. et Corr. I, 2.). Daß unter solchen Voraussetzungen die Sinne und die durch sie empfangenen Eindrücke die Hauptrolle spielen mußten ist natürlich, da nirgend von einer verschiedenen Natur eines Dinges im Unterschied von einem andern sich etwas vorfindet, sondern nur das σχῆμα sich ändert und dadurch etwas Anderes hervorgebracht wird; genug der Geist wird unterschiedslos wie die Materie, und es kann auch von Gutem und Bösem nicht füglich mehr die Rede sein: περὶ μὲν οὖν βαρέος καὶ κούφου καὶ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ ἐν τούτοις ἀφορίζει. τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενός εἶναι φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν. οὐδὲ γὰρ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ φύσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ τὸ σχῆμα μεταπῖπτον ἐργάζεσθαι καὶ τὴν ἡμετέραν ἀλλοίωσιν (Theophr. de Sensu 61.). Die Seele wird nach dieser Ansicht als Feuer bestimmt und Wärme (Arist. de anim. A, 2.), und wenn auch von ihr ausgesagt ist, sie verleihe dem Lebendigen die Bewegung, so geht doch alles Geistige in der Behauptung zu Grunde, sie sei Eins mit dem νοῦς, und die Erscheinung sei die Wahrheit: ὁ Δημόκριτος ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον: womit dann vollkommen übereinstimmt, was Plutarch sagt (de Pl. Phil. IV, 8.), daß Empfinden und Denken nur auf dem äußeren Eindruck beruhe: Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος τὴν αἴσθησιν καὶ την νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων

ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου. Wer kann da noch zweifeln, ob hiemit die Selbſtändigkeit des freien Geiſtes ſich habe vereinen laſſen, ob von einem ſolchen nur eine Ahnung auftauchen konnte, da der Menſch nur von dem Zufall der äußern Erlebniſſe und der durch ſeine Umgebungen ihm gewordenen Bilder abhängig gemacht wurde: er war willenlos, unfrei, konnte über die Wahrheit nichts erkennen, und blieb daher unzurechnungsfähig; auch er galt dem Philoſophen nur als ein Naturproduct; ſeine Entſchlüſſe treten von außen in ſeine Seele. Denn ſo lautet die ſchon oben berührte Stelle aus Sextus Empiricus (adv. Math. IX, 19.): Δημόκριτος δὲ εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά. ἔνθεν καὶ εὔχεσθαι εὐλόγχων τυγχάνειν εἰδώλων. Obgleich wir daher über die γνησίη γνώμη im Unterſchiede von der σκοτίη nicht näher unterrichtet ſind, ſo möchte doch das Hauptergebniß der philoſophiſchen Anſicht des Demokrit in der Unterſchiedsloſigkeit zu finden ſein, nach welcher man von einem Dinge nicht mehr behaupten kann es ſei dieſes, als das; ſo daß es für Wahrheit und Lüge, und damit für gute und böſe That kein Kriterium gab: οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ. ἀλλ' ὁμοίως. διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον (Arist. Met. Γ, 5.).

Einen höchſt wichtigen und im Alterthum vielfach gerühmten Satz von ihm, der ſich auf die Ruhe der Seele bezieht, gibt uns Diogenes Laertius (IX, 45.) an: Τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐνεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι. Dieſe Worte geben uns die Grundlage deſſen, jener stabilis animi sedes oder tranquillitas, wie ſie Seneca nennt,

was dem Menſchen allein übrig bleibt, ſobald ihm der Geiſt zur blos bewegenden Seele wird, welche ihre Beſtimmungen von außen aufnimmt, und — was immer in wunderbarer Wechſelwirkung beſteht — ſobald auch das höchſte Werk des Geiſtes, ein wohlgeordneter, auf die Ideen des Rechts gegründeter Staat, der Willkür despotiſcher Gewalt in die Hände fällt, ſo daß es für den Weiſen keine andere Befriedigung mehr gibt, als ſich in die unangreifbare Burg ſeines unbeweglichen allen Stürmen trotzenden Innern zurückzuziehen, wie es Demokrit ausſprach, und wie es die Stoiker in ihrer allbewunderten Haltung unter der römiſchen Kaiſerherrſchaft ausführten.

Somit treten wir zu den Männern der Unterſchiedsloſigkeit, für welche es nur Eine Tugend gab, und welche wie der Chier Ariſton urtheilten: τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας, μηδὲ ἠντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα: denn der Weiſe gleiche einem guten Schauſpieler, welcher, möge er die Maske des Therſites oder des Agamemnon nehmen, beide angemeſſen darſtellen würde. Die Phyſik und die Logik, oder die Wiſſenſchaft von der Natur und die der Vernunft, hob er auf, indem er die Eine als unſere Grenzen überſteigend anſah, die andere als ohne Nutzen für uns; die Ethik allein betreffe uns. *) Von ſeiner Tugendlehre heißt es ebendaſelbſt (161.), daß er weder viele Tugenden eingeführt, wie Zenon, noch Eine, mit vielen Namen genannte, wie die Megariker, ſondern allein τὸ πρός τι πῶς ἔχειν, welches man nach der Stelle des Plutarch (de Rep. Stoic. 7.): μιᾶς ἀρετῆς σχέσεις ἔλεγε τὰς ἄλλας εἶναι, ſo erklärt, daß es bedeute, dieſelbe Tugend ſei verſchieden nach den verſchiedenen

*) S. Diog. L. VII, 160. Bei Stobäus (Serm. 82, 11.) leſen wir den noch ſtärkeren Ausdruck: Ἀρίστων ἔλεγεν ἐοικέναι τὴν διαλεκτικὴν τῷ ἐν ταῖς ὁδοῖς κηλῷ· πρὸς οὐδὲν γὰρ οὐδ' ἐκεῖνον χρήσιμον ὄντα καταβάλλειν τοὺς βαδίζοντας.

Zuständen des Lebens. Auf dieſes πρός τι πῶς ἔχειν, auf dieſe höchſte Spitze der Subjectivität concentrirt ſich alſo fortan die Beſtimmung des Weiſen, und ſo haben wir auch während der ganzen Zeit nach der weltumfaſſenden Thätigkeit Alexanders und ſeines erhabenen Lehrers nicht große Entdeckungen auf dem Gebiete des Geiſtes ſondern einzig ſtoiſche Haltung vorzüglich in der Römerzeit zu bewundern; mit kalter Verzichtleiſtung achtete man es nur noch für neidenswerth ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν, und wenn irgend ein Staat, hat Rom dieſe Mannestugend geübt. Nach Chryſippos, von dem der bekannte Vers gilt: εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά, wurde auch in der Doctrin dieſer Schule der Hauptſache nach nichts mehr geändert.

Müſſen wir indeß den Verfall der wahren Philoſophie in dieſer Zeit beklagen, indem ſich dieſe bald nur darauf beſchränkte, Verhaltungsregeln für ein im Ganzen dem Zufall oder der Fortuna überlaſſenes Leben aufzuſtellen, ſo iſt doch zu bemerken, daß der Weiſe den Grundſatz der Freiheit nicht opferte, ſondern nur mit falſcher Anſicht Freiheit in der möglichen Reſignation auf alles Äußere ſuchte, damit man in ſeinem Innern keiner fremden Herrſchaft unterliege; wodurch wenigſtens das abſtracte Princip der Selbſtherrſchaft gewahrt wurde, daß wenn der Mann wolle, ihm niemand etwas anhaben könne. Zwar bildet dieſer Grund der Tugend auch den Ausgangspunct für das gänzliche Zerfallen jeglicher Gemeinſchaft, weil jeder ſich als in die letzte Heimath auf ſich zurückzieht, und es erfolgte daraus ein Verfall des Staats- und Privatlebens, der in der Welt faſt ohne Beiſpiel iſt, aber es war wichtig, daß ſich dieſer Punct ſo abſtract in ſeiner ganzen Schärfe offenbarte: ich bin in meinem Innern frei und gehöre dort nur mir ſelbſt; Schmerz und Freude laſſen mich auf gleiche Weiſe unbewegt: denn dieſe Spitze des Selbſtbewußtſeins konnte ſelbſt römiſcher Deſpotismus nicht bewältigen, und der aus der Welt faſt verſchwundene Geiſt fand dieſe Zuflucht, in welcher er

ſeine Wiedergeburt vollendete. Die Philoſophie nannten die Stoiker ἄσκησιν τέχνης ἐπιτηδείου. ἐπιτήδειον δ' εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν (Plut. de Plac. Phil. I. prooem.).

Sind nun aber die Lehren der Tugend, welche uns die Stoa überliefert hat, ſo erhaben, daß die neuere Zeit für Männertugend eben nur auf ſie zurückgehen kann, ſo werden wir auf der andern Seite nicht eben ſo befriedigt ſein durch die wirklich philoſophiſchen Gedanken; ſchon die einzige Erklärung νόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου, möchte davon überzeugen (Plut. l. l. IV, 11.). Von den Dingen aber nannten ſie einige gut, andere ſchlecht, andere neutral; die guten ſeien die Tugend, die φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη, und deren Gegentheil das Schlechte; die οὐδέτερα ὅσα μήτε ὠφελεῖ μήτε βλάπτει, οἷον ζωή, ὑγίεια . . . θάνατος, νόσος, αἶσχος κ. τ. λ. (Diog. L. VII, 107.); ſo daß wir hier nur die alten Behauptungen der Philoſophen und Dichter wieder antreffen, mit dem Unterſchiede, daß was dieſe als κακία beſtimmt hatten und der Μοῖρα zutheilten, hier unter die οὐδέτερα gezählt wird. Deshalb war es nur von Bedeutung den Hauptſatz der Stoiker hier hervorzuheben und zu bemerken, wie ſie dieſem gemäß eine Vita sibi concors als das summum bonum hinſtellten, indem ſie die Glückſeligkeit als unam consensionem totius vitae definirten (Sen. ep. 89, 14.). Mit ſich ſelbſt im Widerſpruch ſein iſt als das Unglück bezeichnet, als κακοδαιμονία, und dieſer Widerſpruch iſt als das Böſe, das Thieriſche zu bezeichnen, dem ſich der Menſch entreißen müſſe: Τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν. τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένων ζῴων κακοδαιμονούντων (Stob. Ecl. II, p. 132.). *)

*) Wie ungenügend alle anderweitigen Erklärungsverſuche des Böſen in der Welt, als die auf die menſchliche Willensfreiheit gegründeten, bleiben müſſen, wird ſich hier leicht aus einer Anführung ergeben (nach Strauß, Dog. II. S. 370. Leibnitz Theodicee): „So wollte Gott, vermöge ſeines

Mahnt uns die ſtoiſche Mannhaftigkeit aber unwillkürlich an das eiſerne Zeitalter des Menſchengeſchlechts in all ſeiner Verderbniß, ſo ſehen wir ihr gegenüber auch das weltordnende Princip oder die Gottheit zum Naturgeſetz erſtarren; ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ward oberſter Grundſatz, und die πεπρωμένη begann wiederum ihre bedeutſame Rolle zu ſpielen, mit reicherer Beſtimmung als wir ſie früher geſehen, mit einer unendlich fein ausgebildeten Lehre von den Officia, mit Abhandlungen über die fines bonorum et malorum, indeſſen ohne die regſame Lebendigkeit und die ſprudelnde Kraft althelleniſcher Zeiten. Zwar ſagt Seneca, Benef. VI, 11: Voluntas est quae apud nos ponit officium; aber alles athmet nun eine gewiſſe Kälte, und in weitem Abſtande von der tiefreligiöſen doriſchen Hingebung leſen wir: Neque bonum et, quod ab eo pendet, officium in alio positum est, nisi in voluntate, quam habeamus, necessariae isti naturae legi constanter prudenterque obtemperandi (Cic. Tusc. IV, 6.); ſelbſt wenn ein Dichter die An-

---

vorausgehenden Willens dem menſchlichen Geſchlechte das größte Gut mittheilen, das an dieſer Stelle des Univerſum möglich war; als ſolches zeigte ſich die Vernunft und Freiheit, der jedoch die Möglichkeit des Böſen unzertrennlich anklebte: Gott wählte ſie um des überwiegenden Guten willen, das ſie zu ſtiften verſprach, und ließ das Böſe, das ſie mit ſich brachte, nicht als Mittel, ſondern als Anhängſel (concomitance, oder κατὰ παρακολούθησιν, wie ſchon die Stoiker ſich ausdrückten, Gell. Noct. Att. VI, 1.) jenes Guten zu." S. 375. „Hier entlehnten die philoſophirenden Kirchenväter die Idee, daß ohne den Gegenſatz des Böſen das Gute nicht zur Erſcheinung komme, ohne deſſen Widerſtand aber auch für ſich ſelbſt nicht wahrhaft wirklich werden könnte." — Man ſehe den ganzen Abſchnitt bei Strauß; man wird erkennen, daß hier nur die wahrhaft philoſophiſche Anſicht einen Ausweg finden kann und daß allein die principielle Behandlung die Dornen aller der kleinlichen und ſcholaſtiſchen Spitzfindigkeiten niederzuwerfen im Stande iſt; mit der Zulaſſung und dem nicht Nichtwollen iſt durchaus nicht geholfen. Um eine Weltſchöpfung zu begreifen muß man nicht Mücken ſeigen; ſie iſt nicht über die Vernunft, aber ſie liegt über dem Verſtand der Menge, ohne ihre Göttlichkeit von der Unbegreiflichkeit zu entlehnen.

ſchauungen der Philoſophie, welche von den Ideen zum Walten eines Naturgeſetzes herabgeſunken waren, beleben wollte, war es nicht mehr Geſang, ſondern Ausſpruch, wie etwa der folgende, welcher die Guten und die Böſen unter die gleiche Schickſalsgewalt beugt, der nichts widerſtreben könne (Cleanth. ap. Epictet. Man. 52.):

Ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος.
ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Das Hellenenthum verknöcherte unter dem Druck der Zeiten, ſeine herrliche ſelbſtändige Schöpferkraft war verloren, und während die edleren kräftigeren Geiſter ſich ſtumm dem Weltgeſetz unterwarfen, der δεισιδαιμονία entfliehend, brach dieſe über alle ſchwächeren Geiſter herein mit wild orientaliſchem Taumel und verhüllte der entarteten Nation vollends das reine Götterbild der Wahrheit.

Haben wir ſo in den Stoikern die Atomiſtiker auf dem Gebiete des Geiſtes erkannt, da ſie der Vernunftwiſſenſchaft und der Phyſik entſagend nur perſönliche Tugendübung als die Hauptſache lehrten, ſo bleibt uns die entgegengeſetzte Erſcheinung zu betrachten übrig an den Schülern des Epikur. Wenn nun Antiochus zeigte, ὅτι παρὰ Πλάτωνι κεῖται τὰ τῶν Στοικῶν δόγματα, ſo ſehen wir des Epikur ganze Naturlehre auf den Demokrit zurückgeführt: Atqui si haec Democritea non audisset, quid audierat? quid enim in physicis Epicuri non a Democrito? (Cic. de Nat. Deor. I, 26.). Betrachten wir aber das Ziel, welches er für die Philoſophie aufſtellt, ſo will er, daß ſie λόγοις καὶ διαλογισμοῖς ein glückliches Leben bewirke, nicht wie man gewöhnlich meint durch Sinnengenuß: auch er indeß ſchloß den rationalen Theil der Philoſophie aus und behielt nur den naturwiſſenſchaftlichen und den ſittlichen bei; daher auch hier an eine Löſung ihrer großen Probleme nicht zu denken iſt.

Für das κακὸν werden wir, da die sogenannte Kanonik mit der Physik verschmolzen wurde, auf den Standpunct der heroischen Zeiten zurückgeführt, daß es die Übel umfaßt, das ganze Reich der Ate: ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κάνονι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες . . . καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν (Diog. L. X, 128.). Nur fehlt dieser Ansicht die Kraft des Heroismus, welche der Thatenlust alles zum Opfer bringt, und die Distinctionen, daß manches Übel zu erwählen sei in so fern es mehr Gutes mit sich führe, so wie manche Lust zu meiden wegen ihres bösen Gefolges, vollenden gar die Schwächlichkeit der Sache: πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή· καθάπερ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα. Während wir daher bei den Stoikern den festen unbeugsamen Willen bewunderten, treffen wir hier auf die Philosophie des Weltmannes, der alles fein und genau abwägt und jeden Schritt überlegend berechnet, ob er auch zu dem wahren τέλος führe, zum glückseligen Leben. Aller wahre Gedankengehalt, alles was den Menschen adelt durch sittlich hohe That, ist hiermit geopfert dem Wohlergehen der Persönlichkeit, und wenn auch Epikur selbst, bei dem mäßigsten Leben, die Energie der Philosophie in die Vernunft und die vernünftige Unterredung setzte, so konnte seine Lehre doch bald nur zur Entsittlichung führen und zur Auflösung aller Bande der Menschheit, da sie die Energie des Logos nicht ursprünglich in sich trug; denn auch das ἀγαθὸν des freundschaftlichen Verkehrs mußte man bald nach dem dadurch entstehenden πάθος zu berechnen anfangen und mied es, sobald die Übel überragen, während der Stoiker immer wenigstens der Selbstopferung fähig blieb um sich zu retten in seinem abstracten Selbstgefühl. Deshalb war die Lehre des Epikur auch keiner

Weiterbildung fähig, und die Welt erfuhr wenig von den auf sie gegründeten Thaten eines begeisterten Strebens oder einer Vollendung, wie sie Aristoteles als Ziel hingestellt; man versank allmälig immer tiefer in das, was die frühere Philosophie als das Böse bezeichnet hatte, in die Einigkeit mit dem Natürlichen, das man höchstens zur Sinnenlust überlegt verfeinerte. Wie anders hatte sich dagegen Sokrates über den sittlichen Werth des Menschen ausgesprochen und was hatte er dadurch vollbracht! *) Dagegen, was sagt Epikur: Διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς αἱρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτάς, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν διὰ τὴν ὑγίειαν (Diog. L. X, 138.). Um dieſe jedoch vollſtändig zu machen und alle Furcht vor Überirdiſchem und vor dem Tode zu verſcheuchen, bedürfen wir der Phyſik, welche uns über den Zuſammenhang und die Urſachen der Erſcheinungen belehrt; ein alſo zu erreichendes Glück aber habe der Weiſe in ſeiner Gewalt: εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν ἔλυε τοὺς φόβους τῆς διανοίας, τούς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, ἔτι δὲ τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν ἐδίδασκεν, οὐκ ἄν ποτε εἴχομεν ὅτι μεμψαίμεθα αὐτοῖς πανταχόθεν εἰςπληρουμένοις τῶν ἡδονῶν καὶ οὐδαμόθεν οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυποῦμενον ἔχουσιν, ὅπερ ἐστὶ τὸ κακόν. Wichtig iſt dabei nur daß es wiederum dem Weiſen zugeſchrieben wird, auch dieſes Übel beſiegen zu können. Aber wie verſchieden von der platoniſchen Darſtellung lautet es, wenn wir leſen (l. l. 148.): ἡ ἀδικία οὐ καθ' ἑαυτὴν κακόν. Auf die Vermeidung und Austreibung der Furcht lief alles hinaus, damit der Menſch in ſeiner Gemüthsruhe nicht geſtört werde; dann ſei er glückſelig. Wohin dies führen mußte?

*) Wir erinnern hier nur noch an die Erzählung, welche wir bei Cicero (Tusc. qu. IV, 37.) leſen: Ut Socrates dicitur, cum multa in conventu vitia collegisset in eum Zopyrus, qui se naturam cujusque ex forma perspicere profitebatur; derisus est a ceteris, qui illa in Socrate vitia non agnoscerent: ab ipso autem Socrate sublevatus, cum illa sibi inesse, sed ratione a se ejecta, diceret.

Wir zeichnen es mit den Worten des von manchem gerade dieſer Lehre wegen (fontem curarum esse Timorem) bewunderten Dichters, des Lucretius (III, 48 sqq.):

**Extorres itidem patria, longeque fugati**
**Conspectu ex hominum foedati crimine turpi,**
**Omnibus aerumnis affecti denique vivunt:**
**Et quocunque tamen miseri venere, parentant.**

Ob ſich unter dieſen Verhältniſſen irgend ein feſter Glaube an die Wahrheit erhalten konnte, ob irgend ein Geiſt ſich zu einer höhern Erkenntniß ihrer Myſterien aufſchwingen würde, daß ſie ſich herrlicher noch als durch die alten Weiſen der Welt offenbarten, — wir dürfen es kaum vorausſetzen. Über nichts ein beſtimmtes Urtheil ſprechen, da der Menſch nichts Gewiſſes von den göttlichen Dingen ausſagen könne, mußte die Lehre der am meiſten verbreiteten Weisheit werden, welche ſich ſehr gut in die Frage des Pilatus zuſammendrängt: Was iſt Wahrheit? In dieſem Zuſtande der Geiſter verlaſſen wir die alte Welt; es bedurfte neuer kräftiger Völkerſtämme, welche ſich mit jugendlicher Friſche in den Beſitz der reichen Erbſchaft ſetzten, und nachdem das eiſerne Joch der Kirche ſie entwildert, der Wahrheit von neuem in ernſter Forſchung nachſtrebten, wie dies vor den anderen die germaniſchen Stämme auf ſich genommen haben: ihnen verdankt auch die Welt die Wiedergeburt des ächten Hellenenthums, das die romaniſchen Völker nur ſehr entartet darzuſtellen vermochten in dem von ihnen ſelbſt nicht mehr anerkannten und mit Recht verlaſſenem unlauteren Claſſicismus; die Deutſchen erſcheinen in Kunſt und Wiſſenſchaft als ſeine reinſten Träger. *)

*) Wie bedeutenden Einfluß man der komiſchen Bühne auf dieſen Sturz des alten Glaubens der Väter und der alten Sitte und des Rechts zugeſtehen müſſe, haben andere vorzüglich in Beziehung auf den Sokrates darzuſtellen verſucht. Ein Beiſpiel von der Art, wie man den S. 136 erwähnten Satz des Euripides auffaßte, möge hier noch ſeinen Platz finden;

Was daher die Skeptiker betrifft, so wandten sich dieselben mit ihren negativen Behauptungen gegen die bisherigen Doktrinen und sagten wie Timon (Aristoc. ap. Euseb. Praep. Ev. XIV. 18.): τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνέγκριτα· διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. Habe man dieses eingesehen, so bleibe nichts übrig, als ἀφασία *) und ἀταραξία: erkennen ließen sich nur die πάθη. Alles was uns gilt, beruhe auf menschlicher Satzung; denn an sich seien die Dinge weder schön noch häßlich, weder gerecht noch ungerecht, καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν· οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον (Diog. L. IX. 61.). Das war Pyrrhons Lehre; Timon drückte es ähnlich aus (Sext. Emp. adv. Math. XI, 120.): οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει οὔτε κακόν,

ἀλλὰ πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται.

Denn, sagt man, das Eine halte man hier für gut, dort für schlecht, den Einen hier für gerecht, dort für ungerecht; κοινὸν δὲ οὐδὲν πάντων ἀγαθὸν ἢ κακόν ἐστι: so habe Epikur die Lust für ein Gut, Antisthenes dieselbe für ein Übel erklärt; also

---

wir lesen darüber bei Aristophanes, wo sich die Frauen beschweren, daß sie das Übel in die Welt gebracht haben sollen (785 ff.):

ὡς πᾶν ἐσμὲν κακὸν ἀνθρώποις κἀξ ἡμῶν ἐστὶν ἅπαντα,
ἔριδες, νείκη, στάσις, ἀργαλέα λύπη. πόλεμος . . .
πᾶς τις τὸ κακὸν τοῦτο ζητεῖ, περὶ τὰς κλίνας περινοστῶν.
κἂν ἐπ' θυρίδος κατακύπτωμεν, ζητεῖ τὸ κακὸν τεθεᾶσθαι·
κἂν αἰσχυνθεῖσ' ἀναχωρήσῃ, πολὺ μᾶλλον πᾶς ἐπιθυμεῖ
αὖθις παρακύψαν ἰδεῖν τὸ κακόν. . . .

*) Es ist auch eine ἀφασία, wenn man von Gott nichts auszusagen weiß, als daß er unaussprechlich ist, und ihn damit noch besonders zu preisen meint, wie Milton sich ausdrückt (Parad. Lost. B. V.):

These are thy glorious works, Parent of Good!
Almighty! thine this universal frame,
Thus wondrous fair; thyself how wondrous then!
Unspeakable; who sits above these heavens etc.

sei dasselbe gut und schlecht. Der Unterschied würde in der Meinung liegen, und deshalb müsse man diese gegen einander abwägen; da jedoch die δόξαι gleich gewichtig sind (διὰ τὴν ἰσοσθενείαν τῶν λόγων), so sei dies unmöglich und es folge: ἄγνωστον οὖν τὸ φύσει ἀγαθόν. Denken wir nun an das Verhältniß der Erkenntniß der Wahrheit zu der tugendhaften Handlung, und an das der Lüge zum Bösen, so sehen wir auch den Unterschied des Guten und Bösen im Princip aufgelöst, da alle Dinge ihrer Natur nach ἀδιάφορα seien. Jedem λόγος tritt mit gleicher Berechtigung ein anderer entgegen; jedes Kriterium ist entschwunden; ja nicht einmal definiren kann man mehr eine Sache: τῶν μὲν γὰρ πραγμάτων διαφωνούντων τῶν δὲ λόγων ἰσοσθενούντων ἀγνωσία τῆς ἀληθείας ἐπακολουθεῖ. *) Mit diesem höchsten Satze des Skepticismus und dem von ihm aufgestellten Ziele der ἀταραξία oder ἀπάθεια, mit der völligen Unterschiedslosigkeit des Guten und Bösen versank das Alterthum in die Barbarei, welcher die Welt bei einer schlechten Identitätslehre ihrer Natur nach immer verfallen muß. **)

*) Es versteht sich wohl von selbst, was Diog. L. IX, 74. dazu bemerkt: Διετέλουν δὲ οἱ Σκεπτικοὶ τὰ τῶν αἱρέσεων δόγματα πάντα ἀνατρέποντες, αὐτοὶ δὲ οὐδὲν ἀποφαίνοντες δογματικῶς.

**) Vgl. darüber besonders Hegel, Encyclopädie, Vorrede zur zweiten Ausgabe, wo auch der falschen Angriffe auf Spinoza gedacht wird.

Berlin, gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.